0
1

Ant.
340 k
(1
2 Bde
Ax
XI/89

Beiträge
zur
Alterthumskunde,
mit besonderer Rücksicht
auf das
Morgenland.

Erstes Heft.

Von
J. G. Rhode.

DUNCKER & HUMBLOT
LEIPZIG

Berlin,
bei Duncker und Humblot. 1819.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Wb 4 ol 57/27

Vorwort.

Diese Blätter sollen der Alterthumskunde überhaupt, und dem mythologischen Alterthum insbesondere gewidmet seyn. Meinen Begriff von der Mythologie und der Art und Weise, wie dieselbe wissenschaftlich gefördert werden könne, hab' ich in der ersten Abhandlung dieses Hefts ausführlich zergliedert, und ich bitte daher, dieselbe als Einleitung in diese Schrift überhaupt zu betrachten.

Meine Absicht ist keine andere, als gewisse Ansichten in der Alterthumskunde, und die Grundsätze, von welchen man dabei ausgeht, als irrig, irreleitend und für die Wissenschaft selbst verderblich darzustellen. Diese Absicht führt nothwendig eine polemische Form meiner Schrift herbei, die ich ungern mißverstan-

den sehen möchte. Nur mit der Wissenschaft, mit irrigen Ansichten und irrigen Grundsätzen in der Behandlung derselben, hab' ich es zu thun, nicht mit den von mir hochgeachteten Männern, welche sie hegen und vertheidigen. Ich erkenne im Allgemeinen gern ihre großen Verdienste um die Wissenschaft an, bewundere ihre Gelehrsamkeit und ehre ihr Streben; aber sie scheinen mir über einige Hauptpunkte im Irrthum begriffen — mag eine ruhige Prüfung von beiden Seiten, wie die Wissenschaft sie fodert und gebeut, das Wahre wie den Irrthum enthüllen!

Noch muß ich im Allgemeinen bemerken, daß die Aufsätze, welche dies erste Heft enthält, schon vergangenes Jahr zum Druck bereit lagen; daß mich aber eine halbjährige schwere Krankheit an der Herausgabe hinderte, und daß jetzt diesem ersten Heft bald ein zweites folgen wird. Breslau, den 28sten Oktober 1818.

J. G. Rhode.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Neue Bücher

von 1817 — 1819

aus dem Verlage von Duncker und Humblot

in Berlin.

Ancillon, Fréd., Essais philosophiques, ou nouveaux Mélanges de littérature et de philosophie. 2 Vol. gr. 8. 1817. 2 Thlr. 16 Gr.

— Sermons, prononcés dans l'église réfugiée de Berlin. 2 Vol. gr. in 8. 1818. 3 Thlr. 8 Gr.

Becker, K. F., die Weltgeschichte. 5r Theil. Dritte Auflage, verbessert von J. G. Woltmann. 8. 1819. 2 Thlr.

Blesson's, L., Beitrag zur Geschichte des Festungskriegs in Frankreich im Jahre 1815, oder: Tagebuch eines Ingenieur-Offiziers über die Belagerung von Maubeuge, Landrecis, Marienbourg, Philippeville, Rocroys, Givet und Charlemont ꝛc. Mit Planen aller genannten Festungen ꝛc. gr. 8. 1818. 3 Thlr.

Chezy, Helmina von, Aurikeln; eine Blumengabe von Deutschen Händen. 1r Bd. 8. 1818. 1 Thlr. 12 Gr.

Du Bois, F. H., neue Umbildungslehre der Französischen Zeitwörter, nach dem, auf die Deutsche Sprache ebenfalls anwendbaren Grundsatz der Zeitvorgängigkeit, welche die Umbildungstafel, oder sogenannte Konjugation, dermaßen vereinfacht, daß dieser so wichtige Theil der Sprachlehre ungleich faßlicher und leichter zu erlernen wird, als nach der bisher üblichen Lehrweise; zum Gebrauch der Schulen und für den häuslichen Unterricht. gr. 8. 1818. 8 Gr.

Einladung und Beiträge zur Hülfe gegen den Professor Steffens; zusammengefaßt in ein Schreiben an den Verfasser der Runensteine (im Freimüthigen für Deutschland. 1819.) 8. 8 Gr.

Falkenbergs, C., Versuch einer Darstellung der verschiedenen Klassen von Räubern, Dieben und Diebeshehlern, mit besonderer Hinsicht auf die verschiedenen Mittel sich ihrer zu bemächtigen, ihre Verbrechen zu entdecken und zu verhüten ꝛc. 2r Band. 8. 1818. 1 Thlr. 16 Gr.

Friedrich, T. H., dialogische Turnspiele; das ist: erbauliche Gespräche zwischen Spöttern und ernsthaften Leuten über allerlei Dinge. 12. 1819. 1 Thlr. 12 Gr.

Gerhards, J. H., Tafeln zur genauern Kenntniß aller wirklich geprägten Gold- und Silbermünzen älterer und neuerer Zeit, mit Angabe ihres Gewichts, Gehalts u. Berechnung ihres Werths. gr. 8. 1818. 1 Thlr. 12 Gr.

Heinsius, Theod., Geschichte der Sprach- Dicht- und Redekunst der Deutschen. (Teut, Bd. 4.) 2te verbesserte und vermehrte Ausgabe. 8. 1818. 1 Thlr. 12 Gr.

— Stoff zu Ausarbeitungen und Reden in einer Menge wissenschaftlich geordneter Aufgaben, Abhandlungen und Dispositionen. (Teut, Bd. 5.) 2te verbesserte und vermehrte Ausgabe. 8. 1818. 16 Gr.

— kleine theoretisch-praktische Deutsche Sprachlehre für Schulen und Gymnasien. Siebente verb. und verm. Auflage. 8. 1818. 12 Gr.

Memoiren der Madame Manson, zur Erläuterung ihres Benehmens in dem Processe gegen die Mörder des Herrn Fualdes, von ihr selbst geschrieben. Nebst einem Anhang authentischer Briefe. Aus dem Franz. übersetzt von K. Müchler. M. dem Bildnisse der Mad. Manson. 8. 1818. 1 Thlr.

Polterabendspiele. Mit Beiträgen von Bornemann, Helmina von Chezy, Gubitz, Langbein, Müchler, Schink. Herausgegeben von F. W. J. Kralowsky. 12. 1818. 18 Gr.

Rhode, J. G., Beiträge zur Alterthumskunde, mit besonderer Rücksicht auf das Morgenland. 1s Heft. gr. 8. 1819. 18 Gr.

Rockstroh, D. H., die Logarithmen, erleichtert für den Unterricht, und in ihrer Anwendung auf ökonom., kaufm., juristische ꝛc. Gegenstände. gr. 8. 1818. 18 Gr.

Schmalz, Th., Lehrbuch des Deutschen Privatrechts, Land- und Lehnrecht enthaltend. gr. 8. 1 Thlr. 16 Gr.

Scott, Walter, Robin der Rothe. Eine Schottische Sage, nach dem Englischen bearbeitet von W. A. Lindau. 3 Thle. 8. 1819. 3 Thlr. 12 Gr.

Theremin, (K. Preuß. Hofprediger) Predigten. 2r Th. gr. 8. 1819.

— Gedächtnißpredigt auf den Bischof Sack. 8. 4 Gr.

Uebersicht der Bodenfläche und Bevölkerung des Preußischen Staats. Aus den für das Jahr 1817 amtlich eingezogenen Nachrichten. Zweite unveränderte Auflage. 4. 1819. 12 Gr.

Versuch einer Darstellung unserer Zeit. 2 Bände. gr. 8. 1819. 3 Thlr. 16 Gr.

Weber, F. B., Entwurf einer Encyklopädie und Methodologie der Cameral-Wissenschaften. Zum Behuf akademischer Vorlesungen. Zweite verb. Aufl. gr. 8. 1819. 18 Gr.

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	lies
5	29	Wissens	Wissen,
— 6	— 10	— benutzt	l. beengt
— 8	— 3	— Ideen	l. Bildern
— 10	— 18	— in	l. beim
— 16	— 27	— Idee	l. Ideen
— 22	— 3	— ὔλη	— ὕλη
— 38	— 20	— Δαρειου	— Δαρειον
— 38	— 23 }	— εικασειν	l. εἰκάσειεν
— 39	— 20 }		
— 41	— 19	— πελετὴν	l. τελετὴν
— 47	— 24	— müßten	l. mußten
— 52	— 6	— Persern	l. Parsen
— —	— 19	— keiner	l. keine
— 61	— 8	— und in	l. und eben so
— 65	— 21	— nur	l. nun
— 66	— 18	— Ham	l. Hom
— 87	— 8	— hat	l. hätte
— 88	— 8	— an dem	l. an das
— 96	— 19	— giebt	l. gilt
— 107	— 13	— Veda	l. Veda genommen
— 112	— 4	— Pellier	l. Pollier
— 125	— 21	— hat	l. hätte
— 127	— 6	— sumpta	l. sumptu

I.

Ueber den Begriff der Mythologie und die richtigste Methode dieselbe wissenschaftlich zu fördern.

Die Briefe über Homer und Hesiodus von Creuzer und Herrmann, müssen jedem Freund der Alterthumskunde ein höchst willkommenes Geschenk sein; mehr weil jeder dieser berühmten Männer seine ganze Ansicht des mythologischen Alterthums darin aufstellt, und bestimmt seine Meinung über den Weg entwickelt, auf welchem man zu jenem Heiligthume gelangen soll, als wegen der wirklichen Ausbeute, die sie gewähren.

Die Uneinigkeit der Alterthumsforscher über den Gesichtspunkt, in welchen das mythologische Alterthum gestellt werden müsse, über die Methode nach welcher am glücklichsten seine Räthsel zu lösen sind, kurz über den Weg, der hier zum richtigen Erkennen des Gegenstandes führt, ist zu bekannt, als daß er einer weitern Erörterung bedürfte. Die Hauptpunkte welche hier zu berichtigen sind, wer-

den in den oben genannten Briefen zur Sprache gebracht, und jeder der Briefsteller bemüht sich, seine Methode in Erforschung des mythologischen Alterthums zu entwickeln, und als die heilbringendste darzustellen.

Ich hatte es gewagt in meiner Schrift: Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden, eine dritte, von beiden wesentlich verschiedene Methode, und zwar nicht nur als die heilbringendste, sondern in mancher Hinsicht als die allein heilbringende zu empfehlen. Creuzers Ansichten der Mythologie überhaupt sind derselben, wie sich bald deutlich ergeben wird, gerade entgegen gesetzt, und er macht es mir in einer Anmerkung zu jenen Briefen, wo er meinen Begriff von dem persischen Mithra umständlich zu prüfen verspricht, zum Vorwurf: seinen Weg nicht betreten zu haben. Denn allerdings hätt' ich, wie er meint, den Mithras „höher fassen" müßen, und Eichhorns trefliche Schrift dabei nicht „unbenutzt" lassen dürfen, wenn ich nach seiner Methode hätte die Ideen, welche jüngere Völker mit einem dem alten Orient abgeborgten Wesen verbanden, mit ter Uridee desselben in Eins verschmelzen wollen; mein Zweck war aber: den Mithra der alten Perser historisch darzustellen, zu zeigen was er den alten Persern war, nicht was er in der Folge andern und jüngern Völkern durch veränderte Ansichten wurde.

Es sei mir daher erlaubt, über die, für die Alterthumskunde überhaupt höchst wichtigen Gegenstände, welche in Creuzers und Herrmanns

Briefen verhandelt werden, einige Bemerkungen zu machen, und das Verhältniß der verschiedenen Methoden in Erforschung des Stofs, zu dem Stof selbst der erforscht werden soll, möglichst deutlich darzustellen. Der Gegenstand ist um so wichtiger wenn man bedenkt, daß in den ältesten Zeiträumen der Geschichte der Völker, Mythologie und Geschichte nicht wohl zu trennen sind, und die historische Forschung mit der mythologischen oft in einem Gegenstande zusammen treffen, und sich wechselseitig unterstützen und aufhellen müssen.

Um den Weg zu einer durchaus klaren Ansicht der Gegenstände, mit welchen wir es hier zu thun haben, zu bahnen, will ich versuchen einige Hauptgesichtspunkte aufzustellen, aus denen sie gefaßt werden müssen. Hier kommt nun vorzüglich in Betracht:

Erstens: Die Bestimmung des Stofs, der durch die Untersuchung erforscht und ausgemittelt werden soll.

Zweitens: Die Idee über die Entstehungsart und Fortbildung dieses Stofs, und

Drittens: Die Methode welche angewendet werden muß, sowohl den Stof selbst kennen zu lernen, als die Fortbildung desselben deutlich und richtig darzustellen.

Wenn es mir auch nicht gelingen sollte, jeden dieser Hauptpunkte vollständig und mit Gewinn für die Wissenschaft zu behandeln; so wird man darauf Rücksicht nehmen, daß dies eben überall noch nicht geschehen ist; und daß das Bedürfniß, jene Punkte nach einer erweiterten Umsicht und mit größerer

Schärfe zu bestimmen als bisher der Fall war, sich erst auf der Höhe der Alterthumskunde entwickelt, die sie so eben ersteigt, und daß folglich jeder, nur nicht ganz unglückliche Versuch diese sich als nothwendig darstellende Aufgabe zu lösen, einige Beachtung verdiene.

Bestimmung des Stofs.

Herrmann, der hier die ganze Klasse der ältern Philologen und Alterthumsforscher vertritt, bestimmt seinen Stof ziemlich genau. Er ist ihm das mythologische Alterthum der Griechen mit Ausschluß aller übrigen Völker, *) und dabei ist ihm „die Mythologie ihrer Aufgabe nach blos „historisch und soll nichts als eine Geschichte der „Mythen und der in ihnen liegenden Ideen „sein **).“ Zwar giebt er zu, daß der Grieche den Grundstof seiner Mythen aus dem Orient empfing, aber er faßte ihn sofort griechisch auf, belegte ihn mit griechischen Namen, und wir haben so eine griechische Nationalmythologie, ***) und überall nicht nöthig, über Griechenland hinaus zu gehn ****). Man könnte annehmen, daß Herrmann hier nur von der Mythologie der Griechen als dem vornehmsten Theile der Mythologie überhaupt handle, ohne von dieser, welche den Geist und das Wesen aller besondern Mythologien umfassen muß, die besondren Mythologien der Hindu,

*) Briefe über Homer u. s. w. p. 59.

**) Ebendas. p. 60.

***) Ebendas. p. 68.

****) Ebendas. p. 64. 65. vergl. mit p. 141.

der Perser u. s. w. ausschließen zu wollen; allein seine Ausdrücke leiten nirgend darauf hin, und er behandelt die besondre Mythologie der Griechen als wäre sie die allgemeine Mythologie selbst.

Dabei fällt nun zuerst auf, daß die Mythologie allein in die Geschichte der Mythen und der in ihnen liegenden Ideen gesetzt wird, ohne sich eben um die Ideen selbst und ihre ursprüngliche Bedeutung zu bekümmern. Die hier ins Auge fallende Lücke sucht, wie es scheint, Herrmann dadurch auszufüllen, daß er sagt: die Behandlung dieser Geschichte der Mythen müsse nicht historisch, sondern philosophisch sein; wobei aber auf eine künstliche Weise, der Geschichte der Ideen die Ideen selbst untergeschoben werden. Denn das Philosophische in der Behandlung der Geschichte der Ideen, wodurch das eigentlich historische Verfahren ausgeschossen werden soll, kann doch nur auf die Ideen selbst gehen.

Der Gebrauch orientalischer Mythen, den H. etwa bei der Bearbeitung griechischer Mythen verstattet, besteht darin: dieselben allenfalls, wo die Noth es fordert, als Aushilfsmittel bei der Erklärung zu gebrauchen *). Genau genommen liegt darin schon ein kleiner Widerspruch. Denn wenn die orientalischen Mythen wirklich in Fällen wo es Noth thut, zur Erklärung griechischer Mythen gebraucht werden können; warum sie ausschließen wollen von dem Stof der mythologischen Wissens

*) A. a. O. p. 65.

schaft überhaupt? Kann man sich wohl, um H's eignes Beispiel zu behalten, bei Lücken eines Landrechts, auf das römische Recht berufen, wenn man dieses Recht nicht studirt hat? Kann man also wohl das römische Recht ausschließen aus dem Stof der Rechtswissenschaft überhaupt?

Das Lückenhafte in dieser Bestimmnng des Stofs fällt hier deutlich in die Augen. Ueberhaupt wird dabei eine Beschränkung sichtbar, welche die Forschung nach allen Seiten benutzt. Kann man sich wohl bei so wichtigen Gegenständen, welche das erste Erwachen des menschlichen Geistes aus dem Schlummer der Sinnlichkeit und sein Fortschreiten zu höherer Reife darstellen, mit dem Wissen der geschichtlichen Form der Ideen begnügen? Drängt uns nicht der Wunsch, auch den realen Grund jener Ideen, und ihre erste Bedeutung für das aufblühende höhere Leben kennen zu lernen? Wenn wir nun auch wissen, wie der Grieche einen mythologischen Gegenstand auffaßte, ihn griechisch benannte, und folglich verstand; können wir uns dabei beruhigen, wenn wir zugeben müssen: den Grundstof dieses Gegenstandes empfing der Grieche aus dem Orient? Konnte der Morgenländer der ihn mittheilte, ihn nicht ganz anders aufgefaßt, ganz anders verstanden und in ganz andere Ideenverbindungen gesetzt haben, als der Grieche nun in seiner Volksthümlichkeit sich denselben aneignete? Und kann man die griechische Form wohl ganz verstehen, wenn man den morgenländischen Stof nicht kennt, aus welchem sie hervorging?

Jene beschränkende Bestimmung des Stofs der

mythologischen Wissenschaft konnte sich nur in einer Zeit ausbilden, wo man noch annahm, daß alles was in Griechenland aufblühte, auch in Griechenland entsprossen sei; eine Zeit auf welche Creuzer in seinen Briefen mit Ironie hindeutet. Sobald man aber zugiebt, was H. wirklich gezwungen ist zuzugeben, daß jene Blüthen des ältesten Griechenlands aus orientalischem Saamen entsproßten, so ist jene Bestimmung in sich selbst zerstört. Sie war nur genügend so lange man die reiche und tiefe Welt des Orients nicht kannte; sie mußte unzureichend erscheinen, sobald dieser, wie jetzt der Fall ist, unsrer Kenntniß ein so großes und fruchtbares Feld aufschließt.

So wie Herrmann die ältere Schule der Mythologen vertritt, so Creuzer die neuere, und man ist im Voraus geneigt sich seiner Bestimmung des Stofs anzuschließen, wenn man sieht, daß er den Forschungskreis erweitert, und außer dem griechischen Alterthum auch den ganzen Orient zu umfassen strebt. „Man mag," sagt er sehr richtig: „einen Gegenstand griechischer Mythologie verfolgen, welchen man will, so stößt man endlich auf eine orientalische Idee, und muß daher den Orient wie das Griechenthum umfassen." So unbedingt man hier einstimmt, so wird man doch wieder zweifelhaft, wenn man scharf ins Auge zu fassen sucht, was Cr. eigentlich nun will, und was er als Hauptgegenstand seiner Forschungen aufstellt. Dies sind nicht die Mythen, Symbole und Allegorien der Völker selbst, wie jedes sie in seiner Volksthümlichkeit auffaßte, ausprägte und verstand; sondern

die aus dem Wesen und der Natur des menschlichen Geistes sich entwickelnden Uranschauungen, Ideen und Philosopheme, welche in Ideen ausgedrückt und niedergelegt wurden *). Es kommt dabei wenig darauf an, wie ein besonderes Volk dieselben auffaßte und, seinem eigenthümlichen Sein und Leben nach, sie fort- und ausbildete, sondern darauf: daß jene Ideen wirklich vorhanden und in Bildern aufbewahrt und gelehrt wurden. Daher ist es auch völlig gleich, ob ein abgehörter Zeuge in Griechenland oder im Orient, ob er tausend Jahre früher oder tausend Jahre später lebte **). „Die wahre Mythologie — sagt er — ist doch „nichts anders, als Reproduction ursprünglicher „Anschauungen und Ideen in ihrem Zusammen„hange ***)."

Was hier zuerst auffällt, ist der gerade Gegensatz in der Bestimmung des Stofs, gegen die frühere von Herrmann beibehaltene. Wenn dort die historische Aufgabe der Mythologie für die Wissenschaft selbst genommen, und der philophischen Aufgabe nur gestattet wird, sich an der Form zu halten, d. i. ihrem Wesen nach selbst historisch zu werden; so verwirft Er. die historische Aufgabe fast ganz, erklärt ihre Berücksichtigung sogar für schädlich ****) und betrachtet die philosophische Aufgabe, d. i. die Aufstellung und Deutung der

*) A. a. O. p. 142.
**) Ebendas. p. 116.
***) Ebendas. p. 94.
****) Ebendas. p. 92-93.

allgemeinen, in allen Mythen liegenden Ideen, als Erzeugnisse des menschlichen Geistes, als die Wissenschaft selbst. Wahrscheinlich hat Cr's ganze Bestimmung nur diesem Gegensatz ihr Dasein zu danken; er fühlte das Unzureichende, ja Tödtende der frühern Bestimmung, und so trat er rasch in den Gegensatz über.

Genau genommen verwechselt oder vermischt Cr. in dieser Bestimmung des Stofs zwei sich sehr nahe liegende, aber doch wesentlich verschiedene Begriffe, nehmlich den der historischen und den der philosophischen Aufgabe der Mythologie überhaupt, worauf schon oben aufmerksam gemacht wurde. Ganz kann er das Historische der Mythen durchaus nicht entbehren, dennoch geht er darauf fast gar nicht ein, und sucht den geschichtlich gegebenen Stof als Reproduction, ohne dabei auf das Mittel der Ueberlieferung zu achten, philosophisch darzustellen. Wie sehr diese Vermischung der Begriffe der Klarheit seiner Darstellungen schade, fühlt jeder der seine Symbolik liest. Die Mythen selbst und ihre verschiedenen Gestaltungen lernt man dabei nicht kenneu, es werden nur im Allgemeinen Symbole und Allegorien auf allgemeine Ideen bezogen; aber der Aufstellung dieser Ideen selbst fehlt es an innerem, lichtem Zusammenhange, weil er dabei keiner höheren, leitenden Idee folgt, sondern gezwungen ist, sich wieder an die mannigfach zerstückelten und durch verschiedene Volksthümlichkeiten umgewandelten Symbole und Allegorien in der geschichtlichen Ueberlieferung zu halten. Ich kann hier nur darauf hindeuten, wie sehr die Verwor-

renheit in diesen Vorstellungen dem Emporkommen der Mythologie als Wissenschaft geschadet, und wie manche mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgestattete Schrift, blos durch irrige Auffassung des Stofs einen Theil ihrer Brauchbarkeit verloren hat.

Schärfere Bestimmungen scheinen hier also durchaus nothwendig. Hermann nnd Creuzer setzen in jenen Briefen den Begriff des Mythos als bekannt voraus, oder suchen ihn wenigstens nicht schärfer zu bestimmen; wahrscheinlich würden sie aber, wenn sie dies gethan hätten, zu ganz andern Resultaten in der Bestimmung des Stofs gekommen sein. Ein Mythos ist eine Erzählung von Thatsachen, die sich auf religiöse und kosmische Ideen beziehen, als wirklich dargestellt, aber nicht in der Erfahrung gegeben. So sind die Erzählungen in Moses, von der Schöpfung der Welt, vom Sündenfalle, von der Sündfluth, vom Thurmbau zu Babel u. s. w. wirkliche Mythen; das Volk glaubte die darin erzählten Thatsachen als wirklich geschehen, aber in der Erfahrung waren sie nicht gegeben. Mit den Mythen anderer Völker hat es dieselbe Bewandniß. So ist in der Mythologie der Hindu die Erzählung: ein mächtiger Geist fiel mit seinen untergebenen Geistern aus Stolz von seinem Schöpfer ab und wurde Teufel, d. i. Urquell des Bösen — ein wahrer Mythos. Das Wesen desselben ist die erzählte Thatsache. Aus ihr läßt sich nun die allgemeine Idee eines Teufels, oder Urhebers des Bösen, oder Verführers zum Bösen,

ableiten; aber noch hat diese allgemeine Idee keine bestimmte Gestalt, noch wissen wir nicht, wie sich der Hindu, der Perser, der Jude u. s. w. eigentlich den Teufel vorstellte, und wie man sich die Wirkungsart desselben auf Welt und Menschen dachte? Wollen wir die besondern Gestaltungen jener allgemeinen Idee bei diesen verschiedenen Völkern kennen lernen, so müssen wir diese Kenntniß aus andern, diesen Völkern besonders angehörenden Mythen schöpfen. Dergleichen sind, bei den Hindu, die Erzählung von der Schöpfung der Körperwelt als Reinigungsmittel und von der Versetzung der gefallnen Geister in dieselbe nach den Schranken der Seelenwanderung und der Prüfung; bei den Persern die Erzählung von dem Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman und den sich widerstrebenden Wirkungen derselben, bis Ahriman erliegt; bei den Juden die Erzählungen von der Besitznahme menschlicher Körper durch die Teufel u. s. w. Haben wir nun alle hierher gehörigen Erzählungen von Thatsachen mit historischer Kritik behandelt und die darin enthaltenen Ideen aufgestellt, so bietet sich noch ein anderes Geschäft dar. Nun beziehen wir diese Ideen überhaupt auf die Natur unseres Geistes und seine Verfahrungsarten im Auffassen und Ausbilden allgemeiner Ideen, und nun entsteht die Frage: legten die Weiseren unter jenen Völkern dem Teufel wirklich ein persönliches Dasein bei, oder sahen sie in ihm nur ein allgemeines Symbol des Bösen, oder eine personificirte Neigung zum Bösen im Menschen selbst?

Der Unterschied zwischen theologischen, philoso-

phischen, historischen Mythen u. s. w. kommt hier nicht in Betracht, da sie als Unterabtheilungen unter den Hauptbegrif zusammengefaßt sind. Auch versteht es sich von selbst, daß hier auf die Frage über den Ursprung der Mythen noch nicht Rücksicht genommen wird. Mögen die erzählten Thatsachen von höhern Wesen offenbart, von Priestern oder Dichtern erfunden, oder in Volkssagen ausgebildet sein; mögen sie symbolisch oder allegorisch gestaltet erscheinen — ihrem Wesen nach sind sie eins.

Mythologie ist nun die Wissenschaft von den Mythen überhaupt, und hat es, wie aus dem, oben auseinandergesetzten Begriff des Mythos klar hervorgeht, mit der Auflösung zweier verschiedenen Aufgaben zu thun; nehmlich mit der historischen, d. i. mit der genauen Ausmittlung der Erzählungen von Thatsachen, und mit der philosophischen, d. i. der symbolischen oder allegorischen Deutung derselben und der Aufstellung der in ihnen liegenden Ideen, als eines wirklichen Systems des Denkens und Glaubens der alten Welt, mit Beziehung auf die Natur unseres Geistes und die großen Wahrheiten, welche dem religiösen Sinn des Menschen sich immer aufschlossen, sei es in der symbolisch tiefen Betrachtung der Natur in Anschauungen und Bildern ohne alle Reflexion, oder durch den hellen Geist einer höhern Philosophie.

In Beziehung auf dies Alles äußerte ich mich in der Vorrede der oben genannten Schrift dahin: man müsse bei Behandlung mythologischer Gegenstände die historische Aufgabe wohl von der philosophischen unterscheiden, und jede nach ihrer eigen-

thümlichen Art und Weise aufzulösen suchen. Bei der historischen Ausmittlung des Stofs, muß als leitendes höchstes Princip die historische Kritik betrachtet werden. Nur erst wenn der mythologische Stoff, der sowohl die Geschichte der Anschauungen und Ideen als diese selbst umfaßt, rein ausgeschieden ist aus den Schutt- und Schlackenhaufen alterthümlicher, theils schriftlicher, theils plastischer Ueberlieferungen, kann die Philosophie mit Glück ihre Aufgabe lösen.

Das morgenländische Alterthum tritt dabei in ein ganz anderes Verhältniß gegen das griechische Alterthum, wie bisher der Fall war. Es soll nicht blos ein Aushilfsmittel bei Erklärung griechischer Mythen sein, wie H. es zulassen will; auch soll es nicht mit dem griechischen Alterthum in eine Masse ganz zusammenfließen wie dies bei Cr. geschieht; sondern Völker, Länder und Zeiten müssen unterschieden und die Mythen jedes Hauptvolks für sich dargestellt und aus sich selbst gedeutet werden. Nur erst wenn dieser große Kreis durchlaufen, wenn diese Welt von Ideen und Bildern historisch-kritisch geordnet und dargestellt worden, ist dem Philosophen ein Standpunkt möglich, von dem er das Ganze überschauen, und seiner Forschung die Allgemeinheit geben kann, welche zur glücklichen Lösung seiner Aufgabe durchaus nöthig ist.

So weit auch der hier aufgestellte Begriff der mythologischen Wissenschaft von den Bestimmungen H's und Cr's abweicht, so unterwerf' ich ihn gern der Beurtheilung sachverständiger Männer, nicht ohne die Ueberzeugung, daß er durch seine

innere Begründung und durch seine Fruchtbarkeit bei der Erforschung des Alterthums überhaupt, endlich über jeden Einwurf siegen werde.

Ich komme jetzt zu dem zweiten, oben von mir aufgestellten Gesichtspunkte, zu der Vergleichung der Ideen über den Ursprung und die Fortbildung mythologischer Gegenstände. H's Idee genügt hier am wenigsten. Denn wenn er zugiebt, daß die den griechischen Mythen zum Grunde liegenden Philosopheme orientalischen Ursprungs sind*), so ist was er nachher von der ältesten Poesie der Griechen, wie sie vom einfachen Symbol, von der Personification der Naturkräfte zur Allegorie u. s. w. überging, so viel Scharfsinniges und Wahres auch darin liegt, nicht mehr zureichend. Alles bezieht sich nur auf griechische Fortbildung, nicht auf die Gegenstände selbst. Alle Mythen, sagt H. sind bildlich dargestellte Philosopheme **) und es scheint, er nehme dabei an: daß der alte Grieche nur das nackte Philosophem aus dem Orient erhalten, die ganze mythische oder bildliche Hülle aber selbst hinzugethan habe ***). Nun entsteht aber die höchst wichtige Frage: war dies an sich überhaupt wohl möglich? Konnte der alte, so ganz einfache Grieche wohl ein Philosophem auffassen ohne Bild? Konnte er das Philosophem von dem Bilde, worin der Morgenländer es aufbewahrte,

---

*) A. a. O. p. 65.

**) Ebendas. p. 64.

***) Ebendas. p. 65.

trennen, die morgenländische Hülle abstreifen, und ihm eine griechische umlegen? Dies scheint unmöglich zu sein. Empfing er aber das Philosophem schon in und mit dem Bilde in mythischer Umhüllung; so kann nur von einer, der Eigenthümlichkeit des Griechen gemäßen Umbildung derselben die Rede sein, und die Untersuchung schreitet unaufhaltsam, sowohl in Hinsicht des Philosophems selbst als der bildlichen Darstellung, in den Orient hinüber.

Bei dem Gange der mythischen Ideen überhaupt scheint H. die Fortschreitung vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Polytheismus zum Monotheismus anzunehmen, jedoch erklärt er sich über diesen Gegenstand nicht näher.

Creuzers Ideen sind hier allerdings genügender. Es giebt, so denkt er sich den Ursprung aller Mythen, gewisse Uranschauungen, die wie ein göttlicher Blitz in den Geist alter, einfacher, patriarchalischer Lehrer fielen, welche sie in Bildern aussprachen und niederlegten *). Diese Bilder wurden mitgetheilt von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk, und blieben im Ganzen fast überall dieselben, vorzüglich im Morgenlande **). Jene in Bildern niedergelegten Totalanschauungen wurden dann zu Ideen erhoben. Die Priester, welche jene Bilder, Symbole und Allegorien, in welche die Uranschauungen gehüllt waren, aufbe-

*) A. a. O. p. 115.
**) Ebendas. p. 109. 116. 143.

wahrten, verstanden dieselben oft richtig, oft aber auch falsch; daher die Verschiedenheit der Aussagen, und die Pflicht des Forschers, nicht auf das Alter, das Volk oder Vaterland der Zeugen, sondern auf ihre Tüchtigkeit zu sehen, weil oft der jüngere Zeuge die im Bilde verborgene Idee viel wahrer auffaßte als der ältere *). Jene Uranschauungen und die Bilder in welchen sie niedergelegt wurden, lehrten den Monotheismus. Der Polytheismus entstand blos aus Mißverstand und Mißdeutung jener Bilder **).

Es sind vorzüglich zwei Punkte, welche hier untersucht werden müssen. Erstens: Die Vorstellung von dem Ursprunge des mythologischen Stofs überhaupt, wobei es zugleich auf die Frage ankommt: ob die Reihe der mythologischen Ideen mit dem Monotheismus, oder dem Polytheismus den Anfang machte? und zweitens die Vorstellung von der Mittheilung, Verbreitung und Fortbildung des mythologischen Stofs.

Was den ersten Punkt betrift, so muß man in Cr.'s Vorstellungsart vieles als wahr und aus der Tiefe des menschlichen Geistes geschöpft, erkennen. Wer möchte leugnen, daß dem Geiste des Menschen, wie er sich in dem ganzen Geschlecht offenbart, wenn es sich um seine höchsten Angelegenheiten, um die Idee von Gott und Unsterblichkeit handelt, nicht

ein

*) A. a. O. p. 116.
**) Ebendas. p. 100.

ein Ahnen und Sehnen beiwohne, das, im kindlichen Alter des Geschlechts, in einer einfachen Anschauung, oder in einem nur dunkel erfaßten und begriffnen Bilde Befriedigung finden konnte? Es kommt dabei alles auf den Grad der Klarheit an, mit welchem der kindliche Geist des höchsten Alterthums eine solche Anschauung aufzufassen, oder sie zu einer Idee zu erheben vermochte; ob er von dem sinnlichen Polytheismus zu dem geistigen Monotheismus emporstieg, oder ob er, umgekehrt, von dem geistigen Monotheismus zu dem sinnlichen Polytheismus herabsank. Creuzer nimmt den letztern Fall an; ich habe in der schon erwähnten Schrift den erstern aufgestellt. Da so vieles in Hinsicht mythologischer Bestimmungen von der Entscheidung dieser Frage abhängt, muß ich etwas dabei verweilen.

Zuförderst müssen auch hier mehrere Fragen von einander unterschieden werden, welche man nur zu oft verwechselt und dadurch Verwirrung in die zu prüfenden Begriffe bringt. Die Frage: ob der Monotheismus, oder der Polytheismus den Anfang machte, hat einen ganz andern Sinn, wenn sie zum Behuf der Mythologie in Beziehung auf ein bestimmtes Volk, historisch entschieden werden soll, als wenn der Theolog sie in Bezug auf eine heilige Sage, oder der Philosoph sie in Bezug auf das Menschengeschlecht überhaupt entscheidet. Bei dem Mythologen ist die Rede von einer Thatsache, die er auf geschichtlichem Wege erreichen kann und geschichtlich entscheiden soll. Er muß also wiedergeben, was er findet, nicht aber in seine Urkunden

hineintragen, was ihm vielleicht aus andern Gründen das annehmlichere scheint. Wenn nun auch der Theolog und der Philosoph aus ihrem Gesichtspunkte behaupten, das Menschengeschlecht müsse von einem vollkommnern Urzustande ausgegangen sein, so treten sie dem Mythologen nicht in den Weg, denn sie kehren dabei in einen Zeitraum unseres Geschlechts zurück, wo ihnen der Geschichtforscher nicht mehr begegnet.

Den historischen Beweis nun, der meiner Behauptung zum Grunde liegt, daß die Hindu, die Perser und andre alte asiatische Völker wirklich vom Polytheismus zum Monotheismus übergingen, kann ich hier keineswegs, auch nur in seinen Hauptpunkten berühren — er wird seinen Platz in meinem größern Werk finden; doch werde ich mir noch einige Bemerkungen über Creuzers Ideen in dieser Hinsicht erlauben.

In den Aeußerungen desselben über den Urmonotheismus und den Ursprung desselben, wird ein auffallender Mangel an Bestimmtheit sichtbar. Er „statuirt" in den Urzeiten einen Monotheismus, läßt es aber dahin gestellt sein, ob derselbe durch „ein rein metaphysisches Denken" der ersten Menschen gebildet, oder durch „Offenbarung gegeben" sei. Hier seine eignen Worte *): — (Die theologischen Mythen sind die ältesten; was die Griechen davon hatten, hatten sie fast alles aus dem Orient) — „orientalisch

*) A. a. O. p. 100.

„aber aufgefaßt sind theologische Mythen ursprüng„lich Totalanschauungen, Erkenntnisse und „Ideen oder offenbarte Wahrheiten. Ich „drücke mich mit Fleiß so aus, weil ich die Frage „nach dem natürlichen oder übernatürlichen letzten „Grunde aller menschlichen Erkenntniß hier nicht „berühren kann, noch will." (Ob Wahrheiten, Erkenntnisse und Ideen natürlichen, oder übernatürlichen Ursprungs sind, d. h. ob der Mensch sich dieselben durch eigne Vernunft erwarb, oder ob sie ihm durch höhere Wesen offenbart wurden, kann allerdings gefragt werden; was soll man aber in dieser Hinsicht unter dem natürlichen oder übernatürlichen letzten Grunde aller menschlichen Erkenntniß verstehen?) „Mag sich nun „auch viel abstractives Vermögen in manchen ur„alten asiatischen Theorien zeigen, z. B. in den „Vedas, und mögen sich manche Gelehrte veranlaßt „finden, ein reines metaphysisches Denken in lichter, „einfältiger Prosa als die erste Regung des mensch„lichen Geistes anzunehmen" (es bleibt dahin gestellt, ob diese Gelehrten Recht haben, oder nicht; — es heißt weiter): „sehr früh und allgemein fin„den wir jene Priestererkenntnisse, Anschauungen „und Ideen in Bildern ausgeprägt. Es sind Bil„der der Tempelpoesie, großartige, vielsagende Ty„pen. Jener einfache Charakter der Religionsleh„ren hing mit dem Monotheismus zusam„men. Letzterer konnte sich nicht länger allgemein „erhalten, als die ersten Volksstämme so ziemlich „beisammen waren. Mit der Scheidung der „Stämme rissen Mißverständnisse und Sterndienst

„und Vielgötterei ein, worüber uns Moses in „der Sage von der Sprachverwirrung zu „Babel hinlängliche Winke giebt.“

So unbestimmt nun auch der Ursprung des Monotheismus bleibt, so bestimmt wird doch sein früheres Dasein angenommen, und behauptet: der Polytheismus sei später durch Mißverständniß entstanden. Wenn Cr. sich dabei auf die mosaische Mythe von der Sprachverwirrung zu Babel beruft, so würde er seine Leser sehr verpflichtet haben, wenn er die hinlänglichen Winke, welche er darin für die Behauptung findet: daß der Polytheismus, bei einer Trennung der Urstämme durch Mißverständniß, aus dem Monotheismus entstanden sei — näher bezeichnet hätte; man wird sie sonst schwerlich entdecken.

Neben dieser Behauptung und ohne alle weitere Erklärung stellt Creuzer noch eine andere, derselben geradehin widersprechende auf. Sobald er nehmlich historisch von den Völkern des Alterthums spricht, behauptet er ein allmähliges Empotsteigen von groben sinnlichen Anschauungen zu allgemeinen geistigen Ideen. Ich übergehe eine Menge Stellen, wo dies theils angedeutet, theils deutlich ausgesprochen ist*), und führe hier nur eine an: „Jedes Volk „scheint nach einer sehr natürlichen Ansicht, wenn „vom Ursprung der Welt und der Dinge die Frage „ist, zuerst von der Erde, ja nicht von der Erde

*) A. a. O. p. 152 z. B. und andre.

„bloß, sondern von der Erde des Landes, wo „es sich findet, auszugehen. Diese rohe Volksanschauung steigert dann der Weitersehende, „der Priester, mehr und mehr bis zum „Realgrund alles Seins, wie die Philosophen „nachher sprechen; so spricht aber nicht hohe Vorwelt und Priesterlehre *)."

Wie soll man nun beide Behauptungen, die von dem Herabsinken der Völker von dem geistigen Monotheismus zu dem sinnlichen Polytheismus, und die von dem allmähligen Emporsteigen derselben von rohen, sinnlichen Anschauungen zu allgemeinen geistigen Ideen, mit einander ausgleichen? Wie konnte es dem denkenden Gelehrten entgehen, daß er mit jenen beiden Behauptungen zwei verschiedene Wege betritt, die weit auseinander laufen? Und doch will er sie zu einem Ziele führen. Dies Ziel wird ihm indeß durch seinen unrichtigen Begriff von der Wissenschaft nur vorgespiegelt. Denn da er es nicht mit den besondern Mythen der verschiedenen Völker und den Urideen, welche in den mythologischen Wesen bei diesem oder jenem Volke versinnlicht waren, zu thun hat, sondern nur mit allgemeinen, durch Vergleichung abgeleiteten Ideen: so sind jene Behauptungen und die Wege, die sie auf historischen Boden führen, für sein Ziel so gut wie gar nicht vorhanden; sein Weg schwebt hoch über beiden, in freier Luft. Denn wenn — um mich eines von ihm selbst aufgestellten Beispiels **) zu bedie-

*) A. a. O. p. 148.

**) Ebendas. p. 152.

nen — der alte Aegypter in seiner Isis nur Nilschlamm (ἰλυς) erblickte, der spätere Philosoph aber Materie überhaupt (ὕλη), so lag freilich diese allgemeine Idee schon in der rohen sinnlichen Anschauung als in einem Ei verborgen; es kam nur darauf an, sie auszubrüten. So liegt gleichfalls dem Polytheismus der Glaube an Gottheit überhaupt zum Grunde, und er ist mithin nur mißverstandener Monotheismus. Was wird aber durch dies völlige Zurückweisen alles Historischen in der Mythologie bewirkt? Nicht allein, wie wir schon oben bemerkten, ein auffallender Mangel an Bestimmtheit und Klarheit der Ideen, sondern, wie sich immer deutlicher entwickeln wird, eine arge Verwirrung derselben.

Von der Art und Weise, wie die einmal vorhandenen mythologischen Ideen sich unter fast alle Völker des Alterthums verbreiteten, und die Bedeutung der Symbole fast überall dieselbe blieb und bleiben konnte, findet man nirgend eine deutliche Vorstellung. Die allgemeine Verbreitung und sich so ziemlich gleichbleibende Bedeutung der Urbilder und Symbole wird als Thatsache vorausgesetzt, ohne jedoch geschichtlich nachgewiesen zu werden. Denn die Aehnlichkeit abgeleiteter Ideen von mythologischen Wesen, wenn dabei die Verschiedenheit der Zeit und des Orts gar nicht in Betracht kommt, wird man doch nicht als Beweis für eine Thatsache gelten lassen wollen, die allein der Geschichte angehört. Mit Recht wirft daher Hermann hier Creuzern schon vor: er schließe, wo er ähnliche Symbole finde, sofort auf ähnliche

Bedeutung derselben, welches doch erst historisch erwiesen werden muß. Aber durch diese Zurückweisung des Historischen wird hier ein Zeitraum von einigen Jahrtausenden in einen Moment, und der Raum — von dem berühmten Lanka der Hindu bis Samothrake, und von hier bis Meroe — in einen Punkt zusammen geschmolzen. Es ist nicht allein gleich, wann ein Zeuge lebte, sondern auch, wo er lebte. Nur der besser verstehende soll gehört werden; aber welche Gründe sollen hier das Urtheil bestimmen? Die historische Kritik wird hier nicht gehört; denn diese würde immer zuerst fragen: wann und wo lebte der Zeuge? und spricht er von gleichzeitigen Dingen und nach eigner Erfahrung, oder hat er von Hörensagen oder aus andern, und welchen Quellen, was er erzählt? Damit wäre aber die ganze historische Aufgabe der Mythologie in ihre Rechte eingesetzt, und diese wird übergangen. Nur die allgemeinen, aus der symbolischen Hülle der Mythen abzuleitenden Ideen sind der eigentliche Stoff der Wissenschaft, und der Geburtsort derselben ist freilich weder Indien, noch Aegypten, sondern die eigne Seele. Aber jedes symbolische Wesen des Alterthums konnte auf zweierlei Art entstehen. Es konnte aus einer rohen sinnlichen Anschauung, aus der man nach und nach eine höhere Idee entwickelte, hervorgehen; oder die Idee war schon vorhanden, und man kleidete sie aus Absicht in die sinnliche Hülle. — Dieser Unterschied ist nach Creuzers Ansicht verloren, denn er kann nur historisch erkannt werden. Man muß ferner bei allen mythologischen Wesen wohl unter-

scheiden die Uridee, welche aus der sinnlichen Anschauung entwickelt, oder in die sinnliche Hülle verborgen wurde, von abgeleiteten Ideen, die durch Vergleichung des Wesens mit andern ähnlichen Wesen, und aus ähnlichen Wirkungskreisen derselben entstanden. Auch dieser Unterschied ist für Cr. verloren, da er nur historisch entdeckt werden kann. Seine allgemeinen Ideen sind meistens nur abgeleitete Ideen, und es kümmert ihn nicht, ob die Uridee in denselben enthalten, oder durch sie verdrängt ist. Daher ist ihm der Zeuge der bessere, dessen Aussage — mit Beseitigung aller historischen Kritik — am meisten mit gewissen allgemeinen philosophischen Ideen übereinstimmt. Diese Ideen wirft Cr. nun über das gesammte mythologische Alterthum, wie ein künstliches Gewebe aus lauter regelmäßigen Formen gebildet. Nur das wird durch diese Formen sichtbar, was hineinpaßt, alles übrige verschwindet. Dieses Ideengewebe hat dabei ganz die Eigenschaft unserer Kaleidoscope. So regellos auch die bunten Glassplitter über einander hinrollen, sie bilden doch in den regelmäßig gestellten Spiegeln regelmäßige Gestalten, die aber nicht mehr sie selbst, sondern Producte der Spiegel sind. Aber noch eine Aehnlichkeit findet statt. So wie man die Spiegel dreht, verändern sich die schönen Bilder — und was hat man auf diesem Wege schon aus den einfachen Mythen des Alterthums herausgedreht!

Ich komme jetzt zu dem dritten, oben von mir aufgestellten Gesichtspunkt, zu der Methode, welche angewendet werden muß, um sowohl den Stoff der

Mythologie selbst, als die Fortbildung desselben kennen zu lernen.

Herrmanns Methode ist hier, wenn man sie im Allgemeinen auf den von ihm bestimmten Stoff bezieht — und dies soll billig geschehen — am genügendsten. Er sagt: „Die älteste Nationalmytholo„gie der Griechen muß etymologisch-allegorisch, „die Lehre der Priester und Mysterien historisch„dogmatisch, die exoterische Theorie der Dichter „und Philosophen philosophisch-kritisch behandelt „und erklärt werden *). Fast scheint es, H. habe bei dieser Bestimmung der Behandlung des mythologischen Stoffs nicht die Geschichte der Ideen allein, sondern auch die Ideen selbst mit im Auge gehabt; wie dies schon oben bei der Bestimmung des Stoffs sichtbar wurde. Nur eine Bemerkung über die etymologische Erklärung, welche H. bei der ältesten Mythologie allen andern vorsetzt, mag hier Platz finden.

Die wenigen Fälle, wo die Etymologie wirklich Hilfe in der Erklärung des Alterthums leistet, sind durch Kritik sicher zu bestimmen. Diese Bemerkung trifft nur den jetzt kaum zu übersehenden Mißbrauch dieser Erklärungsart. Da wird oft der Beiname, oder das Beiwort eines Beinamens einer alterthümlichen Gottheit grammatisch erklärt; der auf diesem Wege aus einem griechischen Wort gewonnene Begriff wird nun verglichen mit einem ägyptischen oder persischen Symbol; alles zusam-

*) A. a. O. p. 86.

men wieder mit einem phönizischen Namen, dessen Werth man aber erst, da man von der Sprache der Phönizier wenig weiß, aus hebräischen und arabischen Wurzeln bestimmt; dann vergleicht man die Summe des Gewonnenen mit assyrischen oder babylonischen Tempelgebräuchen, und erläutert wieder mit einem Verse aus Homer oder Hesiod, in welchem ein dunkler Name aber erst Licht durch eine Wurzel der Samscritta erhält. Aus dieser Etymologisirung und Vergleichung entsteht eine Idee für das in Frage stehende Wesen; ich sage entsteht, denn sie war in den benutzten Elementen noch nicht vorhanden, ist kein Gegebenes, sondern ein in und durch Methode Gewordenes — ist das Bild im Kaleidoscop.

Bei Creuzers Vorstellungsart über diesen Gegenstand müssen wir länger verweilen. Die Hauptstelle in den Briefen, welche hierher gehört, ist folgende: „Begriffe müssen wir haben, wo wir nur „irgend wissenschaftlich reden wollen. Aber in der„jenigen Wissenschaft, die wir Mythologie nennen, „sind mir die Begriffe nicht etwas constitutives, „sondern etwas leitendes; sie gelten mir nicht „legislatorisch, sondern nur interpretirend. Es „mag Theile des philosophischen Wissens geben, „und giebt ihrer wirklich, wo Analyse und Begriff „Eins und Alles sind, d. h. wo sie Stoff und „Form ausmachen. Aber der Richtweg zum hö„hern Alterthum, und mithin zum Gebiete des „Mythus, ist meines Bedünkens die Anschauung, „der Sinn. Und wenn wir gleich auch hier, so„bald wissenschaftlich verfahren werden soll, in Be-

„griffen reden, so müssen wir uns durch den „Sinn doch jederzeit orientiren. Bildet, „wie nicht zu leugnen, die Masse der gesammten „Mythen ein großes Panorama religiöser Anschauun„gen, so ist es das Schauen dieser Anschauungen, „was hauptsächlich den Mythologen macht *)."

Der Begriff soll bei Behandlung der Mythologie nicht constitutiv, nicht legislatorisch, sondern nur leitend, nur interpretirend angewendet werden: was soll das eigentlich hier sagen? Wer — so denkt man zuerst — hat jemals die Sache anders genommen? Aber der Gesichtspunkt ändert sich, wenn man das Gesagte auf Creuzers eigenthümliche Bestimmung der Mythologie überhaupt bezieht. Er kennt keine besondere Mythologie der Hindu, der Perser, der Griechen u. s. w., sondern nur eine Mythologie des Alterthums überhaupt, und diese besteht ihm nicht aus den besondern Gestaltungen und dem besondern Inhalt der Mythen einzelner Völker, sondern in den allgemeinen Ideen, welche, aus der Natur unseres Geistes fließend, allen Mythen zum Grunde liegen. Hier entsteht nun allerdings die höchst wichtige Frage: ob es nicht besser sei, diese allgemeinen Ideen systematisch, d. i. nach constitutiven Begriffen, als ein Ganzes zu ordnen, oder sie, wie Creuzer wirklich nach seinem eignen Ausdruck verfährt, als bloß mythologische Masse, als Fäden eines großen mythischen Gewebes **) zu behandeln. Die Resultate der For-

*) A. a. O. p. 89. 90.

**) Ebendas. p. 95.

schung werden hier wieder mit dem geschichtlichen Stoff verwechselt, aus welchem sie gezogen wurden, und während sie ihrer Natur nach systematische Ordnung fordern, als geschichtliche Masse behandelt. Wir kommen hier abermals zu dem, vielleicht schwächsten Punkt in Creuzers Behandlung der mythologischen Wissenschaft, von dem schon oben geredet worden ist. Immer strebt er nur das Allgemeine in den Mythen zu erfassen, und immer handelt er nur von den einzelnen Fäden des großen Gewebes; nie wird der Leser zu einem Standpunkte erhoben, von dem er das Ganze überschauen könnte.

Es heißt in der angeführten Stelle ferner: der Richtweg zum höhern Alterthum und zum Gebiet des Mythos sei die Anschauung, der Sinn. Wenn auch zugegeben wird, daß man, wenn wissenschaftlich von Mythologie geredet werden solle, dies in Begriffen geschehen müsse, so soll man sich doch jederzeit durch den Sinn orientiren. Was bedeuten hier die Ausdrücke: Sinn und sich durch den Sinn orientiren? Das gesammte Alterthum, so auch die Mythen, ist uns in Schriften durch Worte, folglich als eine Masse von Begriffen überliefert. Halten wir uns hier an die Mythen insbesondere — die plastischen Ueberlieferungen, in mancher Hinsicht so wichtig, können doch hier keine Ausnahme bewirken — so sind sie uns allein durch überlieferte Begriffe bekannt. Diesen Begriffen liegen Anschauungen zum Grunde. Der Mytholog faßt nun zuerst das Wort, durch das Wort den Begriff auf, und — wenn er denselben

auf alle mögliche Weise durch Kritik berichtigt hat — reproducirt durch dies Mittel in seiner Einbildungskraft die Anschauung aufs neue, um sich dadurch die Uranschauung selbst deutlich zu machen. Ein andrer Weg scheint nicht wohl möglich zu sein, und wenn Creuzer denselben hätte unter dem dunkeln, mehr empfundenen, als deutlich gedachten Orientiren durch den Sinn mit begreifen wollen, so hätte er schon übersehen; welch eine wichtige Rolle dabei der nur historisch aufzufassende Begriff spielt. Er ist das vermittelnde Glied zwischen der Uranschauung und der reproducirten Anschauung des Mythologen; wie kann man der letztern Wahrheit und Richtigkeit zuschreiben, wenn beides nicht durch den vermittelnden Begriff bewirkt wird? Wir werden aber gleich sehen, wie ganz anders sich Creuzer das Orientiren durch den Sinn denkt, und wie so ganz die eben aufgestellte Ansicht davon ausgeschlossen ist.

„Die Masse der gesammten Mythen" — hieß es vorhin — „bildet ein großes Panorama von re„ligiösen Anschauungen, und das Schauen die„ser Anschauungen" (nicht das Erkennen derselben durch Begriffe) „macht hauptsächlich den „Mythologen." — Wie soll der Mytholog aber zu dem Schauen jener Anschauungen gelangen, wenn es nicht durch Reproduction vermittelst des überlieferten Begriffs geschieht? Hier ist die Antwort: „Es giebt" — sagt Creuzer — „ein Erfahren der „Mythen, und ein solcher (Mytholog, der mit „der erforderlichen Sehkraft ausgerüstet ist) er„fährt die Mythen alle Tage, wenn er sich

„umsieht in der lebendigen Haushaltung der Na„tur, und das Volk in seinem Thun und Leben „beobachtet *).“ Also durch eigne Anschauungen, in eigner Erfahrung aufgefaßt, soll der wahre Mytholog jene Anschauungen schauen lernen. Wer wird den großen Werth der eignen, in eigner Erfahrung in der lebendigen Natur und im Menschenleben aufgefaßten Anschauungen bei der Erklärung des Alterthums leugnen wollen? Die Natur, welche angeschaut wird, bleibt ja, wie der menschliche Geist, welcher anschaut, in ihrem Wesen dasselbe. Aber nur das Allgemeine und Nothwendige in der Erfahrung, das auch den Mythen zum Grunde liegen muß, läßt sich dadurch erkennen und anschauen, nicht aber das Besondere, durch Ort und Zeit und tausend Eigenthümlichkeiten der Völker bedingte in der Erfahrung, wodurch sich eben die Mythen als besondere, aus verschiedenen Volksthümlichkeiten hergeflossene Producte unterscheiden. Hier drängt sich unabweislich die Frage auf: wie denn wohl die Anschauungen eines alten Aegypters, durch eine nur ihm eigne Volksthümlichkeit und eine ihn in ganz eigenthümlicher Form umgebende Natur bedingt, dem Mythologen in Heidelberg durch die eignen, in seiner von dem Aegypter so ganz verschiedenen Volksthümlichkeit, in seinen reizenden Bergen und unter fröhlichen Winzern aufgefaßten Anschauungen — wieder anschaulich werden können? Es ist hier nur ein Mittel möglich: die

---

*) A. a. O. p. 90.

Vergleichung der eignen Anschauung mit dem Begriff der alten, der doch nur historisch erworben werden kann, oder mit der durch ihn reproducirten Anschauung; und so läßt sich auch hier der vermittelnde Begriff durchaus nicht umgehen.

Es war vorauszusehen, daß die Untersuchung endlich zu einem Punkt führen würde, wo der letzte Grund der fehlerhaften Bestimmungen Creuzers klar hervortreten mußte. Wir sind dahin gelangt, sehen den Ursprung aller seiner Mißverständnisse, und die Kritik kann sie bei der Wurzel erfassen. Sie entspringen sichtbar aus der gänzlichen Nichtachtung oder Vermischung des historischen, von außen gegebenen Stoffs, mit der eignen, lebendigen Anschauung und der eigenen, aus der Tiefe der Seele gebornen Idee. Freilich liegen dem historischen Stoff auch Anschauungen und Ideen zum Grunde, bedingt durch die geistige Natur des Menschen, aber wir können sie nicht anders reproduciren und wieder hervorrufen, als durch Auffassung des überlieferten Begriffs; sie sind folglich von ihm abhängig, und so bildet sich in letzter Instanz die Ordnung in der Behandlung der Mythologie, die ich schon oben behauptete: man muß erst die Auflösung der historischen Aufgabe zu vollenden suchen, ehe man sich an die philosophische mit Glück wagen darf.

Der durch diese Vermischung verschiedener Begriffe begründete Mangel an Klarheit in Creuzers Ansichten der Mythologie, verleitet ihn, ein Beispiel aufzustellen, das treffend und erschöpfend für die wahre Ansicht und Behandlung der Mytho-

logie ist, aber gerade das Gegentheil von dem lehrt, was Cr. durch dasselbe deutlich machen will. Der Mytholog, sagt er, soll kein bloßer Portraitmaler sein, sondern, ein zweiter Holbein, soll er Ideale darstellen. Holbein malte aber wahre Bildnisse voll Natur und Leben. Indem er die zufälligen Verunstaltungen, Flecken, Runzeln, Narben oder was sonst ein Gesicht entstellte, wegließ, faßte er die reine Persönlichkeit des Individuums auf und traf die Natur und das besondere Leben so wahr, daß niemand in seinen Bildnissen das Original verkennen, oder es mit andern verwechseln konnte. Gerade so soll der Mytholog es auch machen. Er soll den Mythos, den er darstellt, durch gesunde Kritik von allen zufälligen Verunstaltungen und Flecken reinigen, welche er durch lückenhafte Ueberlieferungen, oder durch einseitige schiefe Auffassung einzelner Berichterstatter erhielt; wie Holbein, soll er die eigenthümliche Gestaltung wahr und durchaus bezeichnend auffassen; man soll in seiner Darstellung eben so wenig einen griechischen Mythos mit einem ägyptischen oder chinesischen verwechseln können, als man bei Holbeins Bildnissen einen Jüngling mit einem Greise verwechseln kann. Nie unternahm es Holbein, statt des Bildnisses eines Mannes ein Bildniß aller Männer in einer Gestalt darzustellen. Dies versucht aber Creuzer. Er will keinen griechischen, ägyptischen oder chinesischen Mythos, sondern alle in einer Idee darstellen, d. i. ein Bildniß malen, welches dem schönen Griechen, dem negerartigen

Aegyp-

Aegypter und dem blinzelnden Chinesen gleich ähnlich sein soll, und nun eben keinem gleicht.

Nehmen wir eine Reihe von Holbein gemalter Bildnisse an, so ist klar, daß sich bei denselben noch etwas Höheres denken und thun lasse. Ein größerer Künstler z. B. könnte die Bildnisse aller Männer gleichsam zusammenschmelzen und sie in einer Gestalt darstellen. In dieser würden nun die Persönlichkeiten der Einzelnen alle untergehen, aber in einem Ideale dennoch alle ein höheres Dasein erhalten. Dies Männerideal wäre aber doch noch kein Ideal des Mannes überhaupt, sondern nur eine Darstellung, wie Holbeins Genius dies Ideal auffaßte. Außer diesem Gebrauch, den die schöpferische Kunst von jenen Bildnissen machte, ist noch ein anderer vorhanden, der auf dem Wege der Reflexion getroffen wird. Jener erste künstlerische Gebrauch liegt weit von Cr's Verfahren entfernt; wenn auch hier zuweilen die Begriffe von ihm verwechselt werden, läge doch jenes Geschäft, angewendet auf den Mythos, zu klar und allein nur im Gebiet des Dichters, als daß die Wissenschaft Gebrauch davon machen dürfte. Dieser steht hier nur der Weg der Reflexion offen.

Wenn nun jemand aus allen Bildnissen Holbeins die Kunst, den Genius des Künstlers und die Regeln, welche er befolgte, entwickelte, so wäre dies eigentlich kein Maler mehr: als Philosoph stellte er etwas Höheres auf, als jedes Bildniß für sich ist; ja das einzelne Bildniß ginge in seiner Darstellung völlig verloren, aber statt dessen stände der Genius des Künstlers selbst vor uns da. Eben

so soll auch der Mytholog bei der Auflösung seiner philosophischen Aufgabe verfahren. Er kann und soll aus den vorher wahr und treu dargestellten einzelnen Mythen den Geist, das Nothwendige und Allgemeine in der Gestaltung aller, erfassen und in einem höhern Gesichtspunkte darstellen. Aber so wenig man Holbeins Genius darstellen könnte, wenn er nicht einzelne Bildnisse gemalt hätte, so wenig könnte man den Geist der alten Mythen erfassen, wenn sie zuvor nicht einzeln dargestellt sind.

II.

Welche Weihen empfing Artaxerxes Mnemon in Pasargada?

Es ist ein nicht geringer Nachtheil, den Creuzer's Zusammenschmelzen der Mythologien aller Völker des Alterthums auch dadurch hervorbringt, daß er, wo die Aussagen und Nachrichten der verschiedensten Schriftsteller auch nur scheinbar mit einer als allgemein angenommenen Idee übereinstimmen, die Kritik völlig vernachläßigt. Bei dem Streben, nur das Allgemeine und die Uebereinstimmung in demselben zu entdecken, gewöhnt sich das Auge des Forschers, das Besondere und das Abweichende in demselben als unbedeutend zu übersehen. Dadurch verliert aber die Kritik ihre Schärfe, und rächt die Vernachläßigung, welche sie erfährt, durch Zulassung der auffallendsten Irrthümer. Eine Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage wird zu diesen Behauptungen den Beweis liefern.

Es gehört eben keine tiefe Kenntniß des Alterthums dazu, um einzusehen, daß, wenn man die Wirkungskreise des persischen Mithra, der armenischen Anais, der babylonischen Anaitis, der syrischen Derketo, der phönizischen Astarte, der griechischen Aphrodite, Demeter, Athene u. s. w. unter einander vergleicht, sich eine allgemeine Idee daraus ableiten läßt, in der man jene Wesen, wenn auch nicht ganz, doch zum Theil erkennt. Ob nun aber diese abgeleitete Idee auch ursprünglich allen jenen Wesen zum Grunde lag, oder eins ist mit den Ideen, aus welchen jedes hervorging, untersucht Creuzer nie, sondern nimmt beide fast jederzeit für eins. Daher sind ihm nun alle jene Wesen im Grunde völlig eins; dem Perser werden dabei die Vorstellungen des Phöniziers, dem Griechen die Vorstellungen des Persers untergeschoben, und so die ganze, sich so scharf sondernde religiöse Eigenthümlichkeit dieser Völker in der Hauptsache vernichtet.

Creuzer behauptet: „Artaxerxes Mnemon habe bei seiner Thronbesteigung in dem „Tempel einer Göttin zu Pasargada die höhern „Weihen unter gewissen symbolischen Gebräuchen empfangen *)," und beruft sich dabei auf das Zeugniß Plutarchs **). Dasselbe wiederholt er noch einmal mit den Worten: „Wir lesen im „Plutarch, daß der König Artaxerxes Mne-

*) Creuzers Symbolik. Bd. II. p. 19.

**) Plutarch. Artax. 3. Tom. V. p. 449. Ed. Reiskii.

„mon in Pasargada, im Tempel einer Minerva, „beim Antritt seiner Regierung die höhern „Weihen empfing *).“ Auffallend ist nun freilich, daß nicht deutlich hervorgeht, was unter diesen höhern Weihen eigentlich zu verstehen sei? Eingeweiht kann man werden 1) zu einem Amte, Beruf u. s. w. und 2) in Geheimnisse oder Mysterien. Auf letztern Begriff weiset der Plural: höhere Weihen, geradezu hin, weil dabei niedere Weihungen, Stufen oder Grade vorausgesetzt werden. Daß dieses wirklich seine Meinung war, scheint folgende Stelle zu bestätigen: „die Göttin, „der Artaxerxes huldigt, heißt Minerva. Der „König weiht sich ihr beim Anfange seiner Re„gierung; sie soll ihm glücklich enden und vollen„den helfen **)“ — obwohl auch diese Worte noch zweideutig sind; denn der König konnte sich wohl einer Göttin, wie der Tugend oder der Weisheit, weihen, ohne deshalb in Mysterien eingeweiht zu werden. Einen bestimmtern Sinn erhalten diese schwankenden Aeußerungen, wenn man damit die Behauptung vergleicht: „diese Minerva sei eins „mit der persischen Mitra, und diese habe einen „Geheimdienst unter den Persern gehabt, zu wel„chem nur die Könige und Priester Zugang gefun„den ***).“

So verstand auch der gelehrte v. Hammer

---

*) Creuzers Symbolik. Bd. IV. p. 216.
**) Ebendaselbst p. 223.
***) Ebendaselbst Bd. II. p. 24 und 20.

die Sache (der dabei wohl nur die Behauptungen Creuzers als gegründet annahm, ohne die Quellen nachzuschlagen, woraus sie geschöpft sein sollen), wenn er sagt: „Artaxerxes Mnemon hat die „höhere Weihe einer Göttin erhalten, welche „keine andere, als die Anaitis war *).“

Alles dies zusammen genommen, werden nun folgende drei Punkte behauptet:

1) Artaxerxes Mnemon habe beim Antritt seiner Regierung die höhern Weihen einer Göttin erhalten;
2) dies sei zu Pasargada in dem Tempel dieser Göttin geschehen, und
3) diese Göttin sei eine Minerva, heiße Minerva, und sei keine andere, als die Anaitis.

Da man sich dabei auf keinen andern Zeugen beruft, als auf Plutarch, so müssen wir diesen selbst hören. Seine hierher gehörigen Worte sind: Ὀλιγῳ δ᾽ ὕστερον, ἢ τελευτῆσαι Δαρεῖου, ἐξήλασεν εἰς Πασαργάδας ὁ βασιλεὺς, ὅπως τελεσθείη τὴν βασιλικὴν τελετὴν ὑπὸ τῶν ἐν Πέρσαις ἱερέων ἔστι, δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερὸν, ἣν Ἀθηνᾶν τις εἰκάσειν. **)

Wenn man diese Worte ansieht, wie sie dastehen, so begreift man nicht, wie jene Alterthumsforscher die oben angeführten Behauptungen darauf gründen konnten; und noch weniger will dies begreiflich werden, wenn man sie genauer und in Beziehung auf den geschichtlichen Zusammenhang

---

*) Jahrbücher der Literatur. 1818. B. I. p. 99.
**) Artax. 3. Tom. V. p. 449. Ed. Reiskii.

der Thatsachen prüft, welche sie enthalten. Bekannt ist, daß Artaxerxes jüngerer Bruder Kyros, unterstützt von seiner Mutter, nach dem Throne strebte. Darum eilte Artaxerxes, sobald Darios todt war, nach Pasargada, „damit „er von den persischen Priestern die königliche „Weihe (τ. βασιλικὴν τελετὴν) empfinge," d. i. damit er, nach unserm Sprachgebrauch, gekrönt würde. Der Zweck sowohl der Eile, als der Handlung selbst, ist geschichtlich klar. Der König wollte den Versuchen seines Bruders zuvorkommen und seine Ansprüche vernichten. Aber eben deshalb wollte, nach Plutarchs Erzählung, Kyros diese feierliche Handlung stören und während derselben den König ermorden. Um dies verständlicher zu machen, führt der Erzähler einige nähere Umstände der feierlichen Handlung an. Zuerst wird der Ort nahmhaft gemacht, wo sie vor sich ging; dies war ein Heiligthum einer kriegerischen Göttin, welche man mit der Athene vergleichen kann (ἣν Ἀθηνᾶν τις εἰκάσειν). Hier stutzt der Kritiker sowohl über Creuzers Behauptung, als über ten Erzähler selbst. Die Handlung geschahe in einem Heiligthume, an einem heiligen Orte, nicht in einem Tempel. Ein Tempel kann zwar ein ἱερὸν genannt werden, aber keinesweges ist ein ἱερὸν immer ein Tempel. Nach den klarsten Zeugnissen eines Herodot, Xenophon, Strabo u. s. w. hatten die Perser keine Tempel, welches auch durch den gesammten Inhalt der Zendschriften außer allem Zweifel gesetzt wird. Wohl aber hatte jeder Ort sein ἱερὸν, seinen geweihten Ort, wo das heilige Feuer brannte, vor dem

alle religiösen Ceremonien und Opfer veranstaltet werden mußten. Der Tempel wird hier also von Creuzer eingeschoben.

Mit dieser Ansicht der persischen Heiligthümer fällt nun die Erzählung Plutarchs selbst auf. Denn daß hier ein persisches Heiligthum, nicht der Tempel einer fremden, zu Pasargada verehrten Göttin bezeichnet werden soll, geht daraus hervor, daß die Weihung von persischen Priestern verrichtet wird; auch würde man diese höchst wichtige Handlung wohl schwerlich einer besondern Priesterschaft (wovon die persischen Magier durchaus nichts wußten) überlassen haben. Dieses persische Heiligthum soll nun einer kriegerischen, der Athene vergleichbaren Göttin geweiht gewesen sein. Wie war dies nach persischen Begriffen möglich? Nach dem klaren Inhalt der Zendschriften waren die heiligen Orte der Perser alle dem Feuer, und in und durch das Feuer der Gottheit überhaupt geweiht. Bei den Griechen war dies freilich anders. Hier hatte jeder Gott seinen Tempel, und jeder Tempel seine eigene Gottheit. Die Art und Weise der Griechen, ihre Ideen und Vorstellungen von den Göttern und von göttlichen Dingen überhaupt allen andern Völkern unterzuschieben, ist zu bekannt und zu allgemein anerkannt, als daß ich hier nöthig fände, sie zu beweisen. Das Geschäft des Mythologen besteht nun eigentlich darin, durch Kritik auszumitteln, was bei einer von Griechen erzählten Nachricht, religiöse Gebräuche und Anstalten fremder Völker betreffend, diesen Völkern selbst,

und was vielleicht dieser eigenthümlichen Ansicht des Griechen angehöre?

Aber auch angenommen, es habe in Pasargada ein, einer kriegerischen Göttin geweihtes Heiligthum bestanden, in welchem die Weihung des Königs geschehen sei, so wäre die Frage: in welcher Beziehung stand diese Weihung des Königs zu der Göttin? Nach Plutarch — und eine andere Quelle haben wir hier nicht — in keiner andern, als daß sie in dem Heiligthume derselben, wo wir ein heiliges Feuer voraussetzen müssen, vor sich ging. Artaxerxes wurde durch diese Weihe König, wie gleich gezeigt werden soll; keineswegs aber erhielt er durch dieselbe religiöse Geheimnisse, oder wurde Mitglied einer geheimen Priesterschaft — von alle dem ist im Plutarch nicht die kleinste Andeutung. Creuzer schiebt diesen Begriff dadurch ein, daß er den Singular: königliche Weihe (τ. βασιλικὴν τελετὴν) durch den Plural: höhere Weihen übersetzt, was aber falsch ist.

Das Beiwort: βασιλικη, königliche, könnte allerdings doppelt verstanden werden. Erstlich: im nackten Sinne des Worts, wo es auf den Rang bezogen wird, den diese Weihe ertheilt, so daß nur Könige die königliche Weihe empfangen können, und zweitens: bildlich, wo königlich genommen würde für hoch, das höchste, und nur allein auf die Weihe sich bezöge. Welcher Sinn hier anzunehmen sei, geht aus den symbolischen Gebräuchen, welche Plutarch als den Anfang der Weihe beschreibt, von selbst hervor. Der zu Weihende mußte „sein Kleid ablegen, und ein anderes

„Kleid anziehen, welches Kyros getragen hatte, „ehe er König wurde." Schon dieser Anfang deutet klar auf den Sinn der ganzen Handlung hin. Artaxerxes erkannte durch diesen Kleiderwechsel an: er sei noch nicht König, und werde es erst durch diese Weihe werden. Kyros, der große Stifter des Reichs, war, ehe er den Thron bestieg, Privatmann. Der zum Thron geborne Prinz legt die Kleider seines Ranges ab, und zieht ein Kleid an, was Kyros im Privatstande trug — er ist noch nicht mehr, als Kyros war, da er dasselbe Kleid trug. In dieser Kleidung muß er nun „saure Milch aus einem Becher trinken, einige „Feigen essen u. s. w.," d. i. die einfache Kost des armen Volks genießen, unter welchem Kyros groß wurde, und wovon die ärmere Volksklasse seiner Unterthanen lebte. Auch hier liegt der Sinn so nahe, daß es unmöglich ist, ihn zu verkennen. Hätte Artaxerxes überhaupt nur das Kleid eines Privatmanns anlegen müssen u. s. w., so ließe sich dies wohl auf eine blos religiöse Weihung beziehen, welche so die Gleichheit aller Menschen versinnlichen wollte; daß aber dies Kleid das Kleid des Kyros, des Gründers des Reichs und des Thrones, sein mußte, läßt hier keinen Zweifel übrig.

„Was weiter (bei der Weihung) vorgenommen „werde, war (dem Erzähler) unbekannt." Ein Theil davon läßt sich wohl errathen. Nothwendig mußte der zu Weihende das alte Kleid wieder ablegen, und empfing dagegen das königliche Gewand und den königlichen Schmuck. Daß die Haupt-

handlung in der feierlichen Ueberreichung eines großen Ringes, als eines Sinnbildes der höchsten Gewalt bestand, habe ich in einer frühern Schrift, nach Anleitung der von Niebuhr gezeichneten Bildwerke an den Wänden der alten persischen Königsgräber, wahrscheinlich gemacht *).

Ich muß noch einmal auf die kriegerische Göttin zurückkommen, von welcher Plutarch redet. Creuzer sagt von ihr: sie war eine Minerva, sie heißt Minerva. Plutarch berichtet blos: sie sei eine kriegerische, der Athene zu vergleichende Göttin, und eben ist darin gesagt, daß sie weder eine Athene war, noch Athene hieß. Die Göttinnen der Perser, Mah, Sapandomad, Arduisur, Hethra u. s. w. waren alle kriegerisch, wurden alle im beständigen Kampf gegen die Naturfeinde, und mit Waffen aller Art gerüstet, gedacht; doch eine Kriegsgöttin im Sinne der Griechen war dem Perser ganz undenkbar. Der Athene konnten jene persischen Wesen verglichen werden, weil man sie in Waffen dachte und gewiß auch abbildete, und wegen des Siegsruhms, der ihnen in allen Liturgien beigelegt wird; aber in ihrer wahren Bedeutung fällt jede Vergleichung weg.

Mit dieser Nachricht Plutarchs verbindet Creuzer eine andere, welche Clemens von Alexandrien dem Berosus nacherzählt, und sucht

---

*) Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden. p. 135—139 in der Anmerkung.

durch sie zu bestärken, was aus der erstern gefolgert worden. Nachdem Clemens erzählt hat, daß die alten Perser unter freiem Himmel opferten, und keine andere Symbole der Götter kannten, als Feuer und Wasser, setzt er hinzu: „doch haben „auch sie in spätern Zeiten angefangen, menschlich „gestaltete Bilder zu verehren, wie Berosus im „dritten Buch seiner Chaldäischen Alterthümer bezeugt. Diesen Bilderdienst soll Artaxerxes, der „Sohn des Darios Ochus, zuerst eingeführt haben, nach dessen Befehl der Aphrodite Tanais „zu Ehren Bildnisse zu Babylon, Susa, Ekbatana, Persis, Baktra, Damascus und „Sardes zur öffentlichen Verehrung aufgestellt „wurden *).“

Da diese Erzählung so schön mit der vermeintlichen Einweihung des Artaxerxes in die Mysterien eben dieser Anaitis übereinstimmt, so wird sie von Creuzer, ohne sie einer Kritik zu unterwerfen, als wahr und gegründet angenommen; obgleich durch eine genaue Prüfung aller damit verbundenen Umstände es höchst wahrscheinlich, wenn man nicht sagen will, gewiß wird, daß sie durch Mißverständnisse entstellt ist, oder auf Irrthümern beruht, weil sie weder mit sich selbst, noch mit der Geschichte in Zusammenhang zu bringen ist.

Diesen Zusammenhang sucht Creuzer doch auf eine Art und Weise scheinbar zu machen, die von seiner Genauigkeit als Forscher kein günstiges Vor-

---

*) Protrept. Sect. V.

urtheil erweckt. Er stellt die Begebenheit so: Plutarch sagt aus:

„Artaxerxes empfing beim Antritt seiner Re„gierung die höhern Weihen einer Minerva.

„Diese Minerva ist nichts, als das weibli„che Naturprincip, welches von allen vorder„asiatischen Völkern unter verschiedenen Namen, als „Anais, Anaitis, Alitta, und von den Persern „als Mitra (nach Herodot) verehrt wurde.

„Plutarchs Nachricht läßt vermuthen: „daß der Dienst der Mitra ein Geheimdienst „gewesen sei, zu welchem nur der König und die „Magier Zutritt hatten *).

„Vergleicht man damit die Erzählung des Be„rosus, so giebt sie zu der Vermuthung „Grund, daß Artaxerxes erst einen öffentli„chen Tempel- und Bilderdienst der alten assyrischen „Göttin einführte, und zwar mit den Attributen „und in der Art, wie man dieses Wesen in Ar„menien verehrte **)." Kaum sind diese Behauptungen nun als Vermuthungen aufgestellt, so geht ein Theil derselben ohne alle weitere Gründe sofort in Gewißheit über, denn es heißt weiter: „die Mitra war von Alters her Gegenstand der „geheimen Religion der Magier und der im Ma„gismus erzogenen Regentendynastie."

Nun sagt aber Plutarch, wie oben gezeigt ist, nichts von einer Einweihung des Artaxerxes

---

*) Creuzers Symbolik. Bd. II. p. 20.

**) Ebendas. p. 24.

in die Mysterien einer Göttin; diese Göttin hieß nicht Minerva. — Beide Behauptungen werden in den Text hineingeschoben; es gab keine weibliche Mitra bei den Persern, und wenn Herodot dabei als der einzige Zeuge angeführt wird, so müssen die wichtigen Gründe erst widerlegt werden, die ich über diesen Punkt schon früher bekannt gemacht habe *). Die Behauptung: sie sei in einem Geheimdienst verehrt worden, zu welchem nur die Magier und der König Zutritt gehabt, hat nicht allein nicht ein einziges Zeugniß eines alten Schriftstellers für sich, sondern steht auch mit dem gesammten Inhalt der Zendbücher in geradem Widerspruch.

Da alle diese Vordersätze grundlos sind, so ist klar, daß auch die darauf gebaute Behauptung, Artaxerxes habe diesen Geheimdienst der Mitra in einen öffentlichen Tempel- und Bilderdienst der alten syrischen Göttin umgewandelt, von selbst wegfällt.

Die ganze Sache hängt offenbar so zusammen: Alle alten Völker Asiens — vielleicht mit Ausnahme der Juden, wenigstens zu gewissen Zeiten — verehrten den Stern, den Planeten Venus, und alle schrieben ihm, mit Ausnahme der Hindu, einen großen Einfluß auf alle Fortpflanzungen in der Natur zu. Der Perser verehrte den Stern (wie der Hindu) männlich, als Mithra; in Vorder-

---

*) Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden.

asien wurde er theils männlich und weiblich zugleich, theils, und wohl am meisten, weiblich allein verehrt *). Nun kann man allerdings diese weiblichen Wesen, die Anais, Anaitis, Alitta, Aphrodite u. s. w. jede eine weibliche Mitra nennen, aber keineswegs darf man dem Perser diese weibliche Mitra unterschieben, weil er sie neben seinem männlichen Mithra gar nicht kannte. Bei den Persern trat dies Wesen, indem es von dem sinnlichen Naturdienst in eine höhere Ansicht überging, in ihrer Offenbarungssage, dem eigentlichen Magismus, in eine ganz eigne Reihe von Begriffen und Verhältnissen, die dem Vorderasiaten völlig fremd blieben. Bei diesen, wo der sinnliche Naturdienst auf eine ganz andere Art symbolisirt wurde, fand man in diesem Wesen, wie Creuzer sehr richtig bemerkt, vorzüglich das weibliche Princip der Natur: ein Begriff, der dem alten Perser völlig fremd war. Jedes Volk folgte nun in der völligen Ausbildung des Begriffs dieses Wesens, seiner eigenthümlichen religiösen Richtung, wie der so wesentlich verschiedene Cultus beweist.

Eben so weit müßten Ideen und Vorstellungen von symbolischen Wesen sich von einander entfernen, wenn sie, gleichviel wie, von einem Volk zum andern übergingen, d. i. abgerissen und getrennt wurden von einer Ideenreihe, in welcher sie

*) Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden.

sich gebildet hatten und in einer bestimmten Wechselwirkung standen, und übergingen in eine ganz andere Ideenreihe, wo sie in andere Verhältnisse und in eine andere Wechselwirkung traten, folglich einen ganz andern Sinn erhielten. Ein höchst merkwürdiges Beispiel geben davon die Mithrasgeheimnisse der jüngern Zeiten, worüber das Zeugniß eines Julius Firmicus, welches Creuzer, (nach Kleukers Beispiel) so gegen alle historische Kritik, in eine viel ältere Zeit, in welcher die Mithraidee noch in ihrer ursprünglichen Reihe und Wechselwirkung stand, hinüber tragen will, treffliche Auskunft giebt. Warum soll denn der alte Perser bei dem Namen Mithra eben das gedacht, gewußt und geglaubt haben, was der sechs bis siebenhundert Jahr später lebende, die Cultur des Griechen sich aneignende Römer dabei dachte, wußte oder glaubte? Oder konnten der abgöttische Syrer und Babyloner bei ihrer Göttermutter wohl denken und hoffen, was der monotheistische Perser sich bei seinem großen Lichtgeist Mithra dachte und hoffte? Alle, durch die Eigenthümlichkeit der Völker und des Gangs ihrer Bildung, durch Raum und Zeitentfernungen hervorgebrachten Verschiedenheiten — ohne deren genaue Kenntniß keine klare Ansicht des Alterthums möglich ist — gehen, bei einer solchen Zusammenschmelzung alles Besondern in ein Allgemeines, verloren.

Man werfe mir nicht ein, daß auf diesem Wege wohl Mythologien, aber keine Mythologie zu Stande gebracht werden können. Meine Gründe sind nur gegen den Wahn gerichtet, als ob

ob man eine Mythologie zu Stande bringen könne, ehe man Mythologien hat—das Ganze wahr erfassen möge, ehe man das Besondere kennt; weil man auf diesem verkehrten Wege das Alterthum mehr verwirrt, als aufhellt, und Völkern religiöse Ideen und Anstalten andichtet, die sie nicht hatten.

Ich habe oben erwähnt, daß die Erzählung des Clemens bei einer genauern Prüfung als auf Irrthum gegründet, weder mit sich selbst, noch mit der Geschichte im sichern Zusammenhange erscheine. Um dies zu rechtfertigen, muß ich hier ein Bruchstück aus meiner größern Schrift, über diesen Gegenstand einrücken:

„Es lassen sich über diese (von Clemens aufbewahrte) Nachricht mannichfaltige Bemerkungen machen. In einigen der genannten Orte und Gegenden, z. B. Babylon, Damascus, Sardes u. s. w., war der Bilderdienst überhaupt und der Dienst der Tanais insbesondre uralt und herrschend, ehe sich die Perser dieselben unterwarfen. Es fand also in den eroberten Ländern eine Vermischung der Perserreligion mit der alten Landesreligion statt, welche man wohl nicht auszurotten strebte, da sie noch bestand, als die Griechen diese Gegenden den Persern wieder abnahmen. Diese Vermischung bestand aber offenbar mehr in einer Vermischung der Anhänger, als der beiden Religionen selbst. Wäre eine solche Verschmelzung der Religionsideen selbst erfolgt, so müßten sich späterhin unter den Sassaniden und neuern Parsen Spuren davon zeigen, was durchaus nicht der Fall ist.

Freilich mochten sowohl die Perser, als ihre neuen Unterthanen in den gegenseitigen Religionsideen viel Aehnliches, ja fast Gleiches finden. So war ja im Grunde die Aphrodite Tanais, die große Göttin und Göttermutter, ursprünglich dasselbe Wesen, was die Perser in ihrem großen Mithra verehrten: der Planet Venus; also eine wirkliche weibliche Mitra. Wenn dies nun auch die Partheien duldsamer gegen einander machte, so hatte es doch, wie die spätere Geschichte zeigt, auf den öffentlichen Cultus der Perser keinen Einfluß.

Es früge sich also bei jener Nachricht des Berosus: für welche Parthei Artaxerxes eigentlich habe jene Bildnisse aufstellen lassen? Für die Perser, welche sie früher nicht verehrten, oder für die sie von jeher anbetenden Vorderasiaten? Im ersten Falle müßte man annehmen: die Perser hätten nach der Eroberung Vorderasiens die Aphrodite Tanais nicht allein unter die Zahl der Wesen ihrer Verehrung aufgenommen, sondern auch ihren äußern Kultus bei sich eingeführt. Im zweiten Falle: Die Perser hätten bei der Eroberung Vorderasiens den äußern Cultus der Aphrodite unterdrückt, und die Aufstellung ihrer Bildnisse zu öffentlicher Verehrung nicht erlaubt, Artaxerxes aber hätte dieses wieder verstattet.

Der Annahme des ersten Falles stehen so viele und so wichtige Gründe entgegen, daß man sich davon unmöglich überzeugen kann, obwohl Strabo's Nachrichten zum Theil damit übereinstimmen. Wir haben schon bemerkt, daß Strabo, bei seiner zu erweisenden Unkunde in der Perserreligion,

höchst wahrscheinlich in einem Irrthume stand, und Religionsgebräuche der abgöttischen Völker, die unter persischer Herrschaft standen und zwischen Persern lebten, für Religionsgebräuche der Perser selbst hielt; also den persischen Unterthan mit dem Perser verwechselte. Dies wird um so wahrscheinlicher, da die schändliche Verehrungsart der Anais, welche er den Armeniern zuschreibt, genau dieselbe ist, welche Herodot in Babylon kennen lernte *), und welche bei der Stammverwandtschaft der Babylonier und Assyrer überhaupt wohl in dem ganzen Reiche herrschte, also bis Armenien sich erstrecken konnte. Wenn nun auch die persische Religion mit dem Zendvolke sich über ganz Armenien verbreitete, so irrt Strabo darin, daß sie daselbst allgemein herrschend gewesen sei, da gerade die Bewohner aller der Orte und Gegenden, in welchen der Cultus der Anais gebräuchlich war, zwar unter der Herrschaft der Perser standen und von ihnen geduldet wurden, nicht aber zu den Ormuzddienern gehörten. Diese Behauptung ruht auf folgenden Gründen: Der Cultus der Anais (die mit der von Strabo genannten Aphrodite und der Aphrodite Tanais des Clemens von Alexandrien einerlei Wesen bezeichnet) steht mit der gesammten Religion der Perser in geradem Widerspruch. Denn weit davon entfernt, daß die persische Jungfrau gezwungen gewesen wäre, ihre Keuschheit um einen

*) Herodot. I, 199.

schändlichen Gewinn im Tempel zu opfern, wird im Vendidad auf einen Fehltritt der Art, nicht allein für sie selbst, sondern auch für ihre Amme (Aufseherin) und ihren Verführer die Todesstrafe bestimmt; ein Gesetz, das nach Anquetil's Zeugniß von den Persern bis auf diesen Tag genau beobachtet wird. Wollte man annehmen, daß unter den Persern jemals das Sittenverderbniß so groß gewesen sei, daß sie, jenem Gesetz und allen Lehren ihrer Religion zuwider, diesem Cultus gehuldigt hätten: so müßten in der spätern Geschichte dieses Volks sich Spuren von dieser gänzlichen Veränderung ihrer Religionsbegriffe finden, welches nicht der Fall ist. Wollte man dennoch hie und da eine solche Vermischung des sich in seinem innersten Wesen widerstrebenden Cultus annehmen, so müßte dies doch nur auf einige wenige Orte beschränkt werden, und verdiente in Beziehung auf die Nachricht des Berosus keiner Erwägung. Obwohl durch diese Gründe die ganze Nachricht als unstatthaft erscheint, da sie bestimmt den ersten Fall setzt: so bliebe doch noch, wenn man einen kleinen Irrthum zugestände, die Annahme des zweiten, oben aufgestellten Falles übrig, daß nehmlich anfangs die Perser die Aufstellung der Bildnisse der Aphrodite Tanais verboten, Artaxerxes dies aber wieder erlaubt habe. Auch dagegen erheben sich wichtige Gründe.

Herodot, der bei der Erzählung der Unterjochung Vorderasiens so umständlich ist, erwähnt nichts von einer Beschränkung der alten Landesreligion durch die Eroberer; ja sie bestand zu sei-

ner Zeit noch in allen ihren Formen. Selbst Darios Hystaspis, so fest damals die Perserherrschaft schon gegründet war, wagte noch nicht die goldene Bildsäule des Belus aus dem Tempel zu Babylon wegzunehmen; erst Xerxes achtete die Landesreligion so wenig, daß er es wagte, den Raub zu begehen *). Wenn Kambyses in Aegypten gegen Götterbilder und alte Gebräuche wüthete, das Bild des Vulkan verspottete und die Bilder der Kabiren verbrannte **), so geschahe dies erst, nachdem er sich von den Priestern beleidigt glaubte ***), und hatte keineswegs die Vernichtung der Landesreligion zur Absicht. Selbst Herodot schließt aus jener Handlung des Kambyses, „daß „er völlig rasend gewesen sein müsse."

Die Glaubwürdigkeit der Nachricht des Berosus wird durch diese Bemerkungen allerdings entkräftet, und noch mehr durch die Betrachtung der Leichtigkeit, mit welcher aus wirklichen Thatsachen dergleichen Irrthümer entstehen konnten, wenn man, wie dies im Alterthum so allgemein war, seine eigne Ansicht von religiösen Dingen ohne weiteres auch Andern zuschrieb, und ihre Handlungen nach den eigenen Ansichten erklärte. In einem eignen Abschnitt der 3ten Abtheilung des — so eben zum Druck beförderten — ersten Bandes meines größern Werks wird klar erwiesen: daß

*) Herodot I, 182.

**) Ebendas. III, 37.

***) Ebendas. III, 27.

die Perser zwar Feinde einer thörichten Verehrung der Götterbilder, nicht aber der Götterbilder selbst waren; daß sie nicht allein ihre göttlichen Wesen menschlich gestaltet, nach der Sitte ihres Landes gekleidet und bewaffnet dachten, sondern sie auch in Stein abbildeten, wie die Bildwerke von Persepolis und an den alten Königsgräbern unwiderleglich zeigen. Sahe der Babylonier nun Bilder einer Göttin aufstellen, die er mit seiner Tanais verglich, so konnte er leicht glauben, dies geschehe um das Bild verehren zu lassen, weil diese Idee ihm eigen und seinen Religionsbegriffen gemäß war, obgleich die Perser an Zwecke der Art nicht dachten. Dieses Unterschieben eigner Ideen bei ähnlichen religiösen Handlungen Anderer, hat von jeher die Mythologie verwirrt, und gehindert, die Eigenthümlichkeit der religiösen Denkart der verschiedenen Völker mit der Schärfe aufzufassen, wie die Wissenschaft es fodert, und macht die Anwendung einer höhern Kritik überall nothwendig.

III.

Ueber die ältesten Religionssysteme des Morgenlandes und manche damit zusammenhangende Frage.

Bei der jetzt zwar schnell wachsenden, aber immer noch sehr unvollständigen Kenntniß des morgenländischen Alterthums, die wir besitzen, müssen sich eine Menge Fragen entwickeln, worauf die Antwort auch dem eindringendsten Forscher noch schwer fällt, und die, aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt, auch noch verschieden beantwortet werden können. Dies wird niemanden auffallen, der auch nur einigermaßen mit den fast unbesiegbaren Schwierigkeiten dieser Untersuchungen bekannt ist, welche eben jetzt erst ernstlich beginnen, und augenscheinlich den anhaltenden Fleiß mehrerer Generationen erfodern, um zu Resultaten zu führen, welche genügen. Bis dahin wird die Verschiedenheit der Meinungen den Widerspruch wecken;

gegenseitig werden die Ansichten der Forscher beleuchtet, die Standpunkte, von welchen sie ausgehen, geprüft, das Ziel, wonach gestrebt werden muß, in helleres Licht gestellt, und so das Ganze gefördert werden.

Meine Schrift: **Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden**, hat in der Allg. L. Zeitung (Jul. 1817. Nr. 167. 168. 169.) einen eben so scharfsinnigen, als mit den Gegenständen vertrauten Beurtheiler gefunden; ein Glück, worüber ich öffentlich meine Freude bekenne, weil es bei Gegenständen **dieser** Art so selten ist! Dennoch weichen die Ansichten dieses Gelehrten in vielen, zum Theil wichtigen Punkten, und nicht selten widersprechend, von den meinigen ab. Sonderbar ist die Stellung, welche dieser gelehrte Rec. mir gegenüber einnimmt. Ich sage in der Vorrede jener Schrift, daß das Studium des morgenländischen Alterthums mir zwanzig Jahre koste; Rec. sagt dasselbe. Ich kündige über diese Gegenstände ein umfassendes Werk an; Rec. thut dasselbe. Ich mache vorläufig die Resultate meiner Untersuchungen bekannt, und verspreche die Beweise, welche ich kaum in ihren Hauptzügen berühren konnte, in dem größern Werk nachzuholen; Rec. thut dasselbe. Er erwartet — wenn dies auch nicht geradehin ausgesprochen ist, so liegt es doch in dem ganzen Sinn — daß ich, wenn ich die Gegenstände nach den von ihm gegebenen Winken noch einmal durchprüfen wolle, auf seinen Standpunkt herüber treten würde; aufrichtig gesprochen, erwarte ich von ihm dasselbe für meinen

Standpunkt. Wahrscheinlich möchte aber wohl keins von beiden geschehen. Ich bin mir bewußt, die Bahn meiner Forschungen unabhängig von jeder fremden Autorität verfolgt und mit Ernst nach dem Wahren gestrebt zu haben. Meine Ansicht des Alterthums gewann dabei inneren Zusammenhang, und ich glaube die Resultate meiner Untersuchungen fest gegründet. Unstreitig sieht der Rec. mit eben dem Bewußtsein auf seine Forschungen zurück und hat von ihren Resultaten dieselbe Ueberzeugung. Jeder von uns kam auf seinem, ihm eigenthümlichen Wege zu einem andern Standpunkt, und hat folglich andere Ansichten. Rec. stieg an den Ufern des Ganges hinauf bis zu den Höhen des Himalaya; ich gelangte zu demselben Punkte, kam aber an den Ufern des Oxus und des obern Indus herauf. Ich stieg nun wieder an den Ufern des Ganges und der Jumna herab, und verglich; diese Mühe scheint Rec. sich erspart, und den Oxus kaum aus der Ferne angesehen zu haben — daher die Verschiedenheit unsrer Ansichten. Doch — vertheidige jeder die seinigen so gut er kann! Der spätere Forscher wird, bei den sich jährlich mehrenden Hilfsquellen, und weil er überhaupt da anfängt, wo wir aufhören, vieles zu verändern und zu berichtigen finden.

Der Rec. berührt in der oben angeführten Beurtheilung die Hauptpunkte, auf welchen die Erforschung des höhern morgenländischen Alterthums beruht, wobei sich hie und da zwischen unsern Ansichten ein gerader Widerspruch offenbart. Es ist mir daher Bedürfniß, die mir entgegengesetzten

Gründe streng zu prüfen, und sie wo möglich bis zu ihren Quellen zu verfolgen.

In der Vorrede der beurtheilten Schrift nahm ich an: daß schon in den ältesten Zeiten, vor dem Anfange unsrer alten Geschichte, wie sie jetzt gestaltet ist, im Orient zwei verschiedene Religionssysteme sich entgegen traten: ein älteres, sinnliches, polytheistisches, und ein jüngeres, sich auf alte Offenbarungssagen stützendes, supranaturalistisches, welches bei mehreren Völkern herrschend wurde und jenes ältere sinnliche System in sich aufnahm.

Mit dieser Ansicht stimmt die des Rec. theils zusammen, theils weicht sie davon ab. Sein Urtheil im allgemeinen ist: „daß mir die Charakteri„sirung dieser beiden Systeme auf meinem „Standpunkte nicht habe gelingen können und „mangelhaft sei.“ Da der Rec. gleich mir in jenen Zeiten zwei verschiedene, den meinigen so ziemlich gleichende Systeme annimmt, so löst das Wesentliche in der Verschiedenheit unserer Ansichten sich darin auf, daß mein jüngeres System ihm das ältere, mein älteres ihm das jüngere scheint, wodurch mein aufnehmendes ihm das aufgenommene wird.

Es ist klar, welch eine ganz andere Gestalt das höchste Alterthum und die erste Umformung in der Denkart der Urvölker annehmen muß, je nachdem man sie von dem einen, oder dem andern System ausgehen läßt, und — daß einer von uns beiden den Bau bei der Spitze anzufangen strebt.

Was den Gegenstand überhaupt betrifft, so

scheint es, daß in dem Zusammenhange der Ideen des Rec. sich manche Lücke entdecken lasse, und seiner Ansicht überhaupt Gründe entgegenstehen, die schwer zu heben sein möchten.

In der Charakterisirung des vollkommnern, bei dem Rec. ältesten, bei mir jüngeren Systems weichen wir schon von einander ab. Die heilige Sage, auf welche sich meiner Ansicht zufolge dies System als Volksreligion stützt, kommt bei dem Rec. gar nicht in Betracht, und der Supranaturalismus, den ich als Hauptcharakterzug angab, macht bei ihm nur ein untergeordnetes Merkmal seines Begriffs aus. Er nennt dies System den Brahmaismus, und erklärt sich darüber so: „Der Brahmaismus (in „welchem sich Supranaturalismus und Naturalismus wechselseitig beleben und durchdringen) ist „Pantheismus, in welchem eben so, wie unter sich „selbst, Emanation, Dualismus, die Lehre von der „Seelenwanderung und Naturdienst im weitesten „und reinsten Sinne des Worts, so fest verschlungen erscheinen, daß eins von dem andern durchaus nicht getrennt werden darf, wenn auf eine „richtige Vorstellung und Würdigung desselben abgesehen wird."

Ohne mich hier auf eine nähere Prüfung dieses, so fremdartige und bei den Hindu geschichtlich so weit auseinanderliegende Merkmale umfassenden Begriffs einzulassen, muß ich doch nothwendig einige damit zusammenhängende Fragen ins Reine zu bringen suchen. Die Frage: wo entstand dieser Brahmaismus? ist hier von Wichtigkeit. Der Rec.

sagt: in Aria-verta; aber wo lag eigentlich dies so wenig bekannte Aria-verta? Ich halte es — und zwar aus guten Gründen — für einerlei mit dem eigentlichen Ari oder Eeri der Zendschriften. Ich will meine Ansicht dieses Gegenstandes deutlicher entwickeln. Zwischen den Quellen des Burremputer, Ganga, Jumna, Indus, Oxus und Jaxartes findet sich der Hauptbergkern des großen Welttheils, der mit seinen Schnee und Eis bedeckten Gipfeln, hohen und kalten Bergebenen (zu welchen vorzüglich das obere Tibet gehört) eine bedeutende Ländermasse bildet, und nach allen Richtungen, ganz vorzüglich aber gegen Süd-Ost und Nord-West, ungeheure Gebirgsketten aussendet. Auf und zwischen diesen Gebirgen und Hochflächen finden sich an den Quellen der Flüsse Stufenländer und Thäler, immer mehr sich öffnend und endlich große Thal- und Flachländer bildend. Die Hochebenen, Stufen und Thäler, welche gegen Süden, Süd-West und Westen sich öffnen, bilden am Fuß des höchsten Gebirges unserer Erde, des Himalaya, das nördliche Indien, und gegen den Hindukusch einen Theil von Kaferistan; die Hochebenen, Stufen und Thäler, welche gegen Westen, Nord-West und zum Theil gegen Norden sich öffnen, Tibet und mehrere zu Kaferistan gehörige Thäler. Nach meiner Ansicht wanderten die Hindu von diesen Hochebenen und Stufenländern an den Ufern des Baghirata und Alacananda, Ganga und Jumna zu ihren nachmaligen Wohnsitzen, und das Zendvolk von eben diesen Hochebenen an den Ufern des Oxus und Jaxartes nach Iran herab. Das

eigentliche Vaterland der Hindu mag mehr das nördliche Indien am Himalaya, das Vaterland des Zendvolks mehr Tibet sein; die Quellenländer des Indus mochten beiden Völkern gemeinschaftlich sein. Für den angegebenen Zug des Zendvolks finden sich in den Zendschriften Beweise genug — ich habe sie zum Theil in der oben genannten Schrift schon ausgeführt — und in den Schriften der Hindu, wie nicht minder in der geographischen Lage ihrer ältesten Heiligthümer. Daß beide Völker in ihrem Urlande nur ein Volk ausmachten, beweisen die Verwandtschaft ihrer alten Sprachen, ihre Sitten, Gebräuche, Einrichtungen und Mythen hinlänglich.

Das Aria der Hindu, wie das Ari des Zendvolks, bezeichnet offenbar jene Hochebenen und hohen Stufenländer als Ursitze beider. Wenn nun der Rec. annimmt: der Brahmaismus habe sich in Aria oder Aria-verta ausgebildet, so kann ich dieser Meinung nicht beitreten, denn dies geschah erweislich erst in der weiter von der Höhe herab, zwischen dem Ganga und Jumna, im Duab liegenden Provinz Brahma-verta, wo die ältesten Sagen der Hindu eigentlich alle ihr Vaterland finden. Es scheint indeß fast, als ob der Rec. dieselbe Gegend meine, und nur die Namen verwechsele.

Verfolgen wir jetzt unsere Untersuchung weiter! So klar in einigen Schriften der Hindu der Brahmaismus in einer, wenigstens dem ähnlichen Gestalt, wie der Rec. ihn oben geschildert, vor Augen liegt, so ist es doch eben so klar und von dem Rec. selbst zugestanden, daß ihm ein roher, sinn-

licher Sonnen-, Sternen- und Feuer-Cultus beigemischt ist. Die Aufgabe ist nun, historisch und psychologisch diese Erscheinung zu erklären. Bei der Religion des Zendvolks findet dieselbe Erscheinung, folglich auch dieselbe Aufgabe statt; doch werde ich mich hier allein auf die Hindu beschränken, weil bei dem Rec. diese allein in Betracht kommen.

Zur Lösung dieser Aufgabe bieten sich zwei Reihen von Gründen dar, historische und psychologische; auf die letztern läßt sich der Rec. nicht ein, und berührt nur die erstern. Nach einer strengen Prüfung beider war meine Lösung dieser Aufgabe folgende: Die Hindu hatten in ihrem Urlande, Aria, gemeinschaftlich mit dem Zendvolk, jenen sinnlichen Sonnen-, Sternen- und Feuer-Cultus, wie er — und dies ist höchst wichtig — in den höchsten Thälern von Kaferistan noch jetzt herrscht. In seinen neuen, reichern Wohnsitzen stieg das Volk bald zu einem höhern Grade der Cultur empor und entwickelte aus seinen mitgebrachten sinnlichen Anschauungen nach und nach allgemeine, geistige Ideen; sein roher Cultus erhielt einen höhern symbolischen Sinn, den man auf eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit stützte, und so entstand das zweite, vollkommnere System: der Polytheismus ging in Monotheismus über. Der frühere rohe Cultus blieb indeß; man konnte dem Volke die Gegenstände seiner Verehrung nicht rauben, sondern sie nur anders deuten. Auf die historischen Gründe dieser Ansicht werde ich in der Folge zurückkommen; die psychologischen ergeben

sich von selbst. Das Volk der Hindu tritt auch in dieser Hinsicht ganz in die Reihe der andern uns bekannten alten Völker ein, und das Wunderbar-mystische in seiner Religion und dem Gange ihrer Bildung, womit einige neue Erklärer ein so sonderbares Spiel treiben, verschwindet.

Der Rec. muß diese Auflösung verwerfen, da er das vollkommnere System zum ältern, und das unvollkommnere zum jüngern macht. Die historische Auflösung, die er giebt, ist folgende: „Die Hindu hatten einen hohen Grad der Cultur „erlangt, und der Brahmaismus war unter ihnen „entstanden. Jetzt wurden sie von einem andern, „ohne Zweifel ihnen durch Abkunft und Sprache „verwandten, aber rohen, kriegerischen und mächti-„gern Volksstamm, der von den hohen Schneege-„birgen wahrscheinlich in der Richtung des Deva-„flusses herabkam, angegriffen und unterjocht. „Die Sieger nahmen indeß die ganze Cultur der „Besiegten und ihr Religions-System in sich auf. „Es hatte bei ihnen sich aber schon früher „ein Sonnen-, Sternen- und Feuer-Cultus „gebildet, und diesen behielten sie gleichfalls bei; „den Brahmaismus fügten sie eigentlich nur hinzu, „und zwar so, daß die Weltwesen desselben in der „Götterwelt der Sieger erschienen, und zwar „sowohl in ihrer eigenthümlichen, als in einer an-„dern Beziehung. Dadurch entstand der Schi-„vaismus, in welchem nun absichtlich die in „dem Brahmaismus verborgenen Geheimnisse durch „Einkleidung verhüllt und auf bestimmte Zwecke be-„zogen wurden. Dies war die Quelle aller Göt-

„tergeschichten und Mythen, und, durch ein seltsa„mes, aber unvermeidliches Zusammentreffen, die „Veranlassung zu dem sogenannten Polytheismus.“

Es drängt sich hier der Untersuchung ein so reicher Stoff entgegen, daß man nicht weiß, wo anzufangen. Ich werde die Masse von Ideen in einzelne Theile auflösen, und dann über die wichtigsten einige Bemerkungen machen. Vorläufig muß ich aber noch bemerken, daß der Rec. gleich mir annimmt: die Hindu seien früher von den Hochebenen Asiens in ihre nachmaligen Wohnsitze herabgezogen.

Es scheint fast, daß der Rec. jenen ältern Sonnen-, Sternen- und Feuer-Cultus des rohern, siegenden Volksstammes nicht mit dem Namen eines Systems belegen wolle. Nimmt man dies Wort im strengern Sinn, so hat er Recht; nimmt man es aber in dem weitern Sinne, in welchem selbst der Brahmaismus nur ein System genannt werden kann, und wie der Rec. es selbst in Bezug auf das von mir bestimmte ältere System gelten läßt: so ist nicht abzusehen, warum dies Wort hier nicht gebraucht werden sollte. Ein Sonnen-, Sternen- und Feuer-Cultus, setzt doch eine göttliche Verehrung der Sonne, der Sterne und des Feuers voraus, und wenn dabei wie der Rec. selbst sagt, eine Götterwelt geglaubt wird, so hat das Volk ein System der Vielgötterei. Muß dies zugestanden werden, so ist nicht wohl einzusehen, wie der Brahmaismus das älteste Religionssystem, ja der Quell aller übrigen genannt werden kann. Der Rec. nimmt selbst zwei, aus einem Stamm ent-

entsprossene, ähnliche Sprachen redende Völker an. Eins verläßt sein Urland früher, als das andere, zieht in freundlichere Gegenden, und bildet hier den Brahmaismus aus; das andere bleibt noch auf den rauhen Gebirgen zurück, und hat ein polytheistisches System. Welches von beiden Systemen ist nun das älteste? Hatte der Hindu in seinem Urlande, neben jenem rohen Stamme wohnend und eben so roh, gar keine Religion? Was für Begriffe und Ideen leiteten ihn in seinem zweiten Vaterlande zum Brahmaismus hin, ehe dieser ausgebildet war? Drängt sich nicht von selbst die hohe Wahrscheinlichkeit auf, daß die Hindu in ihrem Urlande den sinnlichen Cultus ihres Bruderstammes theilten? — Noch mehr. Der Brahmaismus soll da und so sich gebildet haben, wie Rec. annimmt; das rohe Volk eben so die Hindu unterjocht, den rohen Cultus mitgebracht und in den Brahmaismus gemischt haben. In wie fern kann dabei der Brahmaismus das älteste System genannt werden? Offenbar besteht das Volk nur aus zwei Theilen, den Siegern und den Besiegten, welche in Beziehung auf die Religion im umgekehrten Verhältniß zu einander stehen. Für den mächtigern Theil des Volks, die Sieger, also doch die Brahminen und Krieger-Kaste, war das vollkommnere System offenbar das jüngere, und nur bei dem unterdrückten Theile des Volks ging das höhere System voraus. Offenbaren sich hier nicht Lücken, oder wenigstens Mangel an Klarheit in den Ideen des Recensenten? — Wenn er ferner sagt: „Nicht das „Urland des Menschengeschlechts (die Gebirge zwi-

„schen Tibet und Indien), sondern das Vaterland „des ältesten Religionssystems, war das Vaterland „des ersten Volks, des ersten Staats, der „ersten Cultur;“ so kann man dies nur unter Bedingungen und in gewissen Hinsichten zugeben. Aus Familien entstehen Stämme; aus Stämmen erwachsen Völker, und Staaten werden gebildet; und eben so steigt von unmerklichen Anfangspunkten die Cultur empor. Allein Grenzen, wo man anfangen kann, die Wörter: Cultur, Volk, Staat ohne nähere Bestimmung zu gebrauchen, sind noch sehr wenig festgestellt, und sie kommen in mannichfaltiger Bedeutung vor. Im gewöhnlichen, weitern Sinne der Wörter möchte der Rec. Unrecht haben: denn nach den bestimmtesten Aeußerungen der Zendschriften bildeten im Urlande selbst, auf den Höhen der Gebirge, vor der Auswanderung dieses Volks, sich Volksverbindungen; Ham lehrte schon das Lichtgesetz Ormuzd, und die Cultur keimte empor.

Ich will mich nicht länger bei einzelnen Aeußerungen des Rec. über die Verbreitung des Schivaismus u. s. w. aufhalten, sondern auf die Hauptsache kommen, die hier zu erörtern ist, nehmlich auf die historische Thatsache: die Unterjochung der Hindu durch ein roheres Volk. Wo sind, fragt man hier billig, die Beweise für dieselbe? Der Rec. antwortet: „Unleugbare Spu„ren eines solchen Ereignisses finden sich in mehre„ren, an höchst merkwürdigen historischen Bruch„stücken sehr reichen Mythen (der Hindu).“ Zugegeben, daß wirklich in manchen Hindu-Mythen sich

Spuren der Art finden: erlaubt die historische Kritik wohl, darauf eine Thatsache von so wichtigen Folgen als wirklich anzunehmen? Sind jene Spuren so unzweideutig, daß sie keiner andern Auslegung fähig sind? Ich behaupte das Gegentheil. Wenn auch einige, abgerissen, an und für sich so gedeutet werden können, so verlieren sie im Zusammenhange mit dem Ganzen jenen Sinn gänzlich. Alles deutet hier auf die ursprünglichen Züge des Volks von den nördlichen Höhen gegen Süden, und auf innere Kämpfe hin, wie die historische Sage nachher sie bestätigt. Was aus diesen für die Geschichte der Religion abgeleitet werden soll, muß auf ganz andere Gründe sich stützen. Was der Verfasser noch von dem Wischnuismus und Budhaismus als verschiedenen, auf einander folgenden Religionssystemen sagt, wodurch man versuchte, den verderblichen Schivaismus wieder zu reformiren, steht ohne alle Beweise da, und ich werde in der Folge darauf zurückkommen. Ueberhaupt scheint mir, daß der Rec. bei seiner Ansicht dieser ältesten Religionsgeschichte der Hindu nicht von einer kritisch geprüften historischen Grundlage ausging, sondern von philosophischen, auf das Alterthum bezogenen Lieblingsideen des Zeitalters. Da fand er nun in den alldeutsamen Mythen der Hindu einige Gründe für seine Ansicht; in eine strenge Prüfung derselben in Bezug auf die ältesten Ueberlieferungen anderer Völker scheint er nicht eingegangen zu sein, so nothwendig sich diese auch darstellt.

Zu bequemerer Uebersicht will ich beide Ansich-

ten, die des Rec. und die meinige, einander gegenüber stellen. Nach beiden zerfällt die Religionsgeschichte der Hindu in drei Perioden.

Nach dem Recensenten.	Nach meiner Ansicht.
Erste Periode.	Erste Periode.
Reiner Brahmaismus, d. i. Supranaturalismus und Naturalismus, im Pantheismus innigst verschlungen. Daneben bei einem rohen Volke ein sinnlicher Sonnen-, Sternen- und Feuer-Cultus (Vielgötterei).	Einfacher Naturdienst und sich daraus entwikkelnde Vielgötterei.
Zweite Periode.	Zweite Periode.
Vermischung des Cultus jenes rohen Volkes mit dem Brahmaismus; dadurch entsteht Schivaismus, und durch diesen wieder Vielgötterei.	Wachsende Cultur. Offenbarungssage und Supranaturalismus.
Dritte Periode.	Dritte Periode.
Reformationsversuche. Wischnuismus und Budhaismus.	Speculative Philosophie; Pantheismus.

Sonderbar ist das Verhältniß, in welchem die Meinung Fr. Schlegel's zu diesen Ansichten steht. Gleich dem Rec., macht er mit dem vollkommnern Zustande den Anfang; mit mir läßt er den Pantheismus erst durch Philosophie entstehen. Schlegel's Behauptung von einem vollkommnern Urzustande beruht indeß mehr auf Offenbarungsglauben, als auf historischen Gründen. Daß der Schöpfer den Menschen vollkommen und heilig erschuf, dieser aber aus eigner Schuld durch Sünde fiel, wird in den Offenbarungssagen des Moses und Zoroaster klar gelehrt; und giebt man überhaupt eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit zu, so liegt gar nichts Unbegreifliches darin. Der Rec. geht aber von einem historischen Gesichtspunkte aus, und da möchten sich doch einige Schwierigkeiten finden, wenn erklärt werden soll: wie die Hindu eigentlich zu ihrem erhabenen und tiefen Brahmaismus kamen, wenn sie nicht nach und nach zu demselben, von dem Niedrigen zu dem Höhern, durch Steigerung und Vergeistigung ihrer Begriffe und Ideen emporstiegen.

Ich versprach oben, für meine Ansicht in Beziehung auf diesen Punkt noch einige Gründe anzuführen. Hier sind sie. Colebrooke hat uns aus den Vedas überhaupt, und aus dem Rigveda, dem ältesten, insbesondere, so wichtige Bruchstücke in wörtlicher Uebersetzung mitgetheilt, daß wir dadurch, so wie durch die geschichtlichen Thatsachen, welche wir ihm verdanken, in den Stand gesetzt sind, über den ältesten Religionszustand der Hindu ziemlich bestimmte Urtheile zu fällen. Die Vedas, und ins-

besondere der erste, enthalten einfache Gebete und Hymnen an die Sonne, den Mond, das Feuer, die Luft, das Wasser u. s. w., in Ideen und Ausdruck ganz ähnlich den Gebeten und Hymnen im Zend-Avesta *). Wir finden auch eine Erklärung: daß die verschiedenen Wesen, welche angerufen werden, nicht eben so viele Götter sind, sondern daß es nur drei große Götter gebe: die Sonne, Brahma; die Luft, Wischnu, und das Feuer, Schiven **). Wir finden andere Bruchstücke, welche sehr abstract gedacht sind, und eine sich eben entwickelnde feine, speculative Philosophie verrathen. Einige in diesem Tone geschriebene Bruchstücke verrathen sich dadurch als jünger, daß in ihnen bereits der Vedas als heiliger Schriften gedacht wird ***). Wir erfahren ferner durch den Uebersetzer, daß einige dieser Hymnen in einem befremdenden, von den andern abweichenden Tone geschrieben sind; daß sie alle von vielen, nach einander und in sehr verschiedenen Zeiträumen lebenden Verfassern herrühren, und später erst gesammlet und in die jetzige Ordnung gebracht worden sind ****).

---

*) Ich habe manche sich sehr gleichende Stellen schon abdrucken lassen. Siehe: Ueber Werth und Alter einiger morgenländischen Urkunden, S. 47 — 52.

**) Asiatic Researches, VIII. p. 396.

***) In Colebrooke's Abhandlung (As. Res. VIII.) finden sich in Uebersetzungen aus den Rig-Veda, den Sama-Veda und den At'harvana-Veda Stellen der Art.

****) Asiatic Researches, VIII. p. 392.

Welch eine historische Ansicht kann, ja muß sich hier bilden, wenn man ohne vorgefaßte Meinung, ohne ein schon mitgebrachtes Lieblings-System prüft? Wir finden in den Vedas ein sich nach und nach entwickelndes, von sinnlicher Beschränktheit zu geistiger Allgemeinheit emporsteigendes, und einer unmittelbaren Offenbarung der Gottheit zugeschriebenes System. Dies Urtheil bestätigt sich, wenn wir die Ideen dieses Systems einzeln verfolgen und sie mit den Ideen des Zendsystems vergleichen; eine Vergleichung, die um so unerläßiger und fruchtbarer erscheint, je weiter und schärfer man sie verfolgt. Bei der Menge der sich darbietenden Stoffe will ich nur einen ausheben, um den Gang anschaulich zu machen, der sowohl in der Ausbildung des Systems der Hindu, als des Zendvolks sichtbar wird. In beiden Systemen finden wir

erstens: Anbetung der Sonne; aber auch

zweitens: eine höhere, daraus abgeleitete Idee, die eines Lichtquells überhaupt, und

drittens: erscheint dieser Lichtquell wieder nur als Symbol von etwas Höherem und Geistigen.

Hier weichen aber beide Völker von einander ab. Dem Hindu ist dieser Lichtquell Symbol der Erkenntniß, Brahma; dem Zendvolk ist er Symbol des Guten, Ormuzd. Durch diese Abweichung erhält jedes System einen eigenthümlichen Charakter: bei den Hindu strebt alles mehr nach wissenschaftlicher Ausbildung; bei dem Zend-

volke alles mehr nach sittlicher Ausbildung. In der Verehrung des Feuers, der Luft u. s. w. läßt sich ein ähnlicher Stufengang nachweisen, und so die Bildung der Systeme selbst darstellen.

Ich komme jetzt zu einem wichtigen Punkt in den Abweichungen unsrer Ansichten, zu der Einwirkung einer Offenbarungssage, oder deutlicher: zu der, bei der Umbildung des sinnlichen Cultus zu einer symbolischen höhern Ansicht, zur Begründung einer tief eingreifenden moralischen Richtung angewandten Berufung auf eine göttliche Autorität, auf unmittelbare göttliche Belehrung. Der Rec. übergeht diesen Punkt gänzlich, scheint darauf gar kein Gewicht zu legen, und rechnet, wie es scheint, diese Offenbarungssage zu den erst später erfundenen Göttersagen. Dieser Ansicht kann ich unmöglich beitreten, weil sie das ganze geschichtliche Alterthum gegen sich hat; denn hier entstehen die Offenbarungssagen nicht erst, wenn die Religionen ihren Kreislauf fast vollendet haben, sondern sie werden von einzelnen Weisen bei der religiösen Bildung der Völker zum Grunde gelegt.

Bei der genauesten Untersuchung der Religionslehren sowohl der Hindu, als des Zendvolks, ergiebt sich auf eine unwiderlegliche Weise, daß dieselben alle, bei ihrer ersten Bekanntmachung, einer unmittelbaren Offenbarung und Belehrung der Gottheit zugeschrieben und dadurch gegen alle Einwendungen gesichert wurden. Bei den Hindu bezieht sich alles auf die Offenbarung des Brahma, bei dem Zendvolke auf die Offenbarung des Ormuzd,

also auf die Gottheit, welche ursprünglich in der Sonne verehrt wurde. Diese Offenbarungen sind in beiden Systemen in einer einfachen Erzählung vom Ursprunge der Welt, der Geister und Menschen, und der Bestimmung der Schöpfung überhaupt vorgetragen. Ihr Haupt- und Grundcharakter besteht in einem reinen, erhabenen Supranaturalismus, der weder Naturdienst noch Pantheismus begünstigt.

Die Erzählung, welche die heilige Sage der Hindu enthält, finden wir am vollständigsten und zusammenhängendsten in den von Holwell mitgetheilten Bruchstücken aus dem Chartah Bhade Schastah des Brahma. Ueber dies Buch selbst muß ich hier einige Bemerkungen machen. Holwell hält dies Buch für das älteste heilige Buch der Hindu, welche Meinung offenbar unrichtig ist, da man ihm die Vedas, wenigstens zum Theil, vorsetzen muß. Der Rec. hält dasselbe für ein junges, erst aus der abstracten Philosophie der Budhisten entstandenes Werk; eine Meinung, die noch unrichtiger ist.

Es war mir sehr auffallend, daß der von Holwell gebrauchte Titel des Buchs: Chartah Bhade Schastah des Brahma, von keinem andern Schriftsteller, selbst von Colebrooke in seiner trefflichen Abhandlung: Ueber die heiligen Schriften der Hindu, nichterwähnt wird. Entweder hat Holwell sich ein neues, gar nicht zu den heiligen Schriften gehöriges Machwerk als alt und heilig aufheften lassen — wogegen sein Charakter, die über dies Buch mitgetheilten Nach-

richten, und vorzüglich der Inhalt des Buchs selbst streitet — oder er hat sich in dem Titel des Buchs geirrt.

Dies ergiebt sich fast von selbst, wenn man Holwell's eigene Nachricht genau prüft*). Das Buch, welches er als das älteste der heiligen Schriften der Hindu, von sehr ehrwürdigen Brahminen erhielt, nennt er: Chartah Bhade Schastah des Brahma, d. i. wörtlich: die vier Schriften göttlicher Worte des Brahma. So nennen die Hindu nur die vier Vedas. (Die Wörter Bhade, Beid, Veda sind im Grunde eins.) Das Bezeichnende liegt aber nur in der Zahl Viere; sonst bezeichnen die Worte: Bhade Schastah des Brahma (das von Brahma geoffenbarte Gesetz), alle heiligen Schriften der Hindu. Nach der genauern Kenntniß, die wir durch Colebrooke von den eigentlichen Vedas besitzen, ist klar, daß Holwell's Schastah nicht zu den vier Vedas gehört; vielmehr ist er seinem Inhalt nach ein Purana, und dann unstreitig der allbekannte und von allen Hindu hochverehrte Brahma-Purana. Holwell konnte leicht in seinen Irrthum verfallen, da sein Schastah seiner Angabe nach in vier Bücher getheilt ist, und bekanntlich die Brahminen fast mehr an den Puranas, als an den Vedas selbst, als Quellen ihrer Ceremonien, halten. Irre ich in dieser Bestimmung nicht,

*) Holwell's merkwürdige Nachrichten von Hindostan, von Kleuker übersetzt, p. 185 u. f.

so ist Alter und Rang des Buchs hinreichend dargethan, wobei ich den von Heeren so richtig aufgefaßten Begriff der Puranas, als „der „eigentlichen Quellen der Volksreligion," voraussetze *). Jeder Purana, sagt Colebrooke, umfaßt fünf Gegenstände: eine Kosmogonie oder die Lehre von der Entstehung und Erneuerung der Welt, eine Genealogie der Götter und der Helden, eine Chronologie, und eine heroische Geschichte **). Vergleicht man damit, was Holwell aus seinem Schastah anführt, so bleibt kein Zweifel übrig, daß er wirklich einen Purana vor sich hatte, und dann fast eben so gewiß den Brahma-Purana, weil dieser, nach Langle's Zeugniß, gerade wie Holwell's Schastah, aus vier Abschnitten besteht ***). Da dieser Purana sich auf der Pariser Bibliothek befindet, wäre der Gegenstand nicht schwer zu entscheiden, wenn ein der Sprache kundiger Gelehrter die von Holwell übersetzten Fragmente damit vergliche.

Obwohl nun klar aus der Sache hervorgeht, daß wir die heilige Sage der Hindu erst dann ganz und vollständig auffassen können, wenn wir die Vedas und Puranas alle untereinander zu vergleichen im Stande sind, so gewähren uns doch Holwell's Fragmente eine Ansicht derselben, die zwar durch die übrigen uns bekannten Schriften unterstützt

---

*) Zusätze zu der dritten Ausgabe der Ideen u. s. w. p. 211.

**) Asiatic Researches, VII. p. 202.

***) Langlès Catalogue de Manuscr. Samscr. p. 36.

wird, sich aber aus ihnen nicht zusammenstellen ließe.

Diese heilige Sage ganz hier einzurücken, wäre zu weitläuftig und unnöthig, doch mögen die Hauptmomente, wovon eigentlich die Beurtheilung derselben abhängt, hier Platz finden:

„Der Ewige und Eine, verschlungen in seiner „eigenen Existenz, entschloß sich in der Fülle der „Zeit, seine Herrlichkeit und Natur Wesen mitzu„theilen, die des Genusses und der Theilnahme „seiner Seligkeit fähig wären. — Noch waren „diese Wesen nicht, aber der Ewige wollte, und „sie waren. Er bildete sie zum Theil aus seiner ei„genen Natur, fähig der Vollkommenheit, aber mit „Kräften der Unvollkommenheit, beides abhängig „von ihrer freien Wahl. Er schuf zuerst Brahma, „Wischnu und Schiven, dann den Moisasur „und die Schaar der Geister. Die höchste Würde „gab er dem Brahma, Wischnu und Schiven. „Den Brahma setzte er zum Oberhaupt der Gei„sterschaaren, und machte die Geister ihm unter„than; auch bestellte er ihn zu seinem Statthalter „im Himmel, und gab ihm Wischnu und Schiven „zu Gehülfen.

„Der Ewige theilte die Geister in verschiedene „Schaaren und Ordnungen, und setzte ein Ober„haupt über jede. Sie beteten an um den Thron „des Ewigen, nach Ordnung und Würde, und „Harmonie war im Himmel.

„Endlich wurden Moisasur und Rhabun, „der nächste nach ihm, durch Neid und Eifersucht „zum Bösen verleitet. — Sie verwarfen die Kräfte

„der Vollkommenheit, äußerten ihre Kräfte der „Unvollkommenheit, verführten die unter ihnen ste„henden Schaaren, und thaten Böses vor dem „Angesicht des Ewigen. Sie versagten ihm ihren „Gehorsam, entzogen sich der Unterwerfung gegen „seinen Statthalter und dessen Gehülfen, und spra„chen bei sich selbst: Wir wollen herrschen.

„Der Ewige, dessen Allwissenheit, Vorherwis„sen und Einfluß sich über alle Dinge erstreckt, „außer über die Handlungen der von ihm frei ge„schaffnen Wesen, sah diesen Abfall bekümmert und „mit Zorn. Doch im Zorn voll Erbarmen, gab er „Brahma, Wischnu und Schiven den Auftrag: „den Abgefallenen ihr Verbrechen zu verweisen, „und sie zur Rückkehr zu bereden; aber diese be„harrten im Bösen. Nun ertheilte der Ewige „Schiven den Befehl: sie mit seiner Allmacht be„waffnet, aus dem Himmel zu verjagen, und sie „zu unaufhörlichem Jammer in die Tiefe der Fin„sterniß herabzustürzen.

„Hier seufzten die gefallenen Geister nun, und „die Treugebliebenen hörten nicht auf, den Ewigen „für sie um Verzeihung und Herstellung anzufle„hen; und dieser ließ sich durch sie erweichen. Ob„gleich er die Wirkung seiner Gnade auf das künf„tige Verhalten der Verbrecher nicht voraussetzen „konnte, so erklärte er doch in der Hoffnung, daß „sie Buße thun würden, seinen Willen folgender„maaßen: daß sie aus der Tiefe der Finsterniß „befreit, und in einen solchen Zustand der Prü„fung gesetzt werden sollten, wo es in ihre Macht

„gegeben wäre, ihre Rettung und Seligkeit zu „bewirken.

„Der Ewige übertrug jetzt die Regierung des „Himmels dem Brahma, und zog sich, unsichtbar „allen Geistern, fünftausend Jahr in sich selbst zu„rück. Dann erschien er wieder in seiner Herr„lichkeit auf dem Throne des Lichts, und die treuen „Schaaren feierten seine Erscheinung mit Gesän„gen der Freude. Da sie schwiegen sprach der „Ewige: es werde das Universum der funfzehn „Regionen (Welten) der Reinigung und Läuterung „der ungehorsamen Geister; und es ward.

„Nun erhielt Wischnu den Befehl, die gefalle„nen Geister auf die niedrigste Stufe dieser funf„zehn Regionen zu setzen; und es geschah. Wisch„nu erhielt wieder Befehl, den gefallenen Geistern „anzukündigen: sich bereit zu halten, Körper zu be„ziehen, die der Ewige für sie zum Kerker und „zur Wohnung bereiten wolle, in welcher sie eine „Zeit lang, je nach der Größe ihres Verbrechens, „natürlichen Uebeln unterworfen seyn sollten; und „es geschah.

„Nun sprach der Ewige weiter zu Wischnu: „Die Körper, die ich den ungehorsamen Geistern zur „Wohnung bereiten will, sollen vermöge des Grund„stoffs, aus dem ich sie bilden werde, der Verän„derung, dem Verfall, dem Tode und der Erneue„rung unterworfen seyn. Durch diese sterblichen „Körper sollen die gefallenen Geister nach und nach „sieben und achtzig Wechsel oder Veränderungen voll„bringen, und den Folgen des natürlichen und mo„ralischen Uebels mehr oder weniger unterworfen

„sein, im genauesten Verhältniß zu der Größe ih„res Verbrechens, und je nachdem ihre Handlun„gen in diesen wechselnden Körpern den einge„schränkten Kräften, womit ich jeden begaben wer„de, entsprechen. Dies sei ihr Stand der Strafe „und Läuterung. Haben sie die sieben und achtzig „Veränderungen vollendet, so sollen sie den Kör„per der Kuh bewohnen; wenn dieser zu leben „aufhört, so sollen sie den Körper des Menschen „beleben. In diesem will ich ihre Verstandeskräfte „erweitern, gleich als da ich sie zuerst frei erschuf. „Dies sei der höchste Stand ihrer Prüfung und „Bewährung.

(Nun folgen Vorschriften, die Wanderung betreffend, durch welche Verbrechen dieselben von vorn wieder angefangen werden müssen, welche Verbrechen von den weitern Veränderungen auf ewig ausschließen u. s. w.)

„Der Ewige sagte weiter: Ich entziehe nicht „mein Erbarmen den Häuptern der widerspänsti„gen Geister, aber weil sie dürsteten nach Macht, „so will ich ihre Kräfte des Bösen erweitern. Es „soll ihnen freistehen, die acht Regionen der Läu„terung und Prüfung zu durchwandern, und die „gefallenen Geister sollen derselben Versuchung aus„gesetzt sein, welche sie zuerst zur Empörung reiz„te. Aber der Gebrauch jener erweiterten Kräfte, „die ich den widerspänstigen Führern geben werde, „sei für sie die Quelle desto größerer Verschul„dung und Strafe, und der Widerstand der ver„führten Geister gegen ihre Versuchungen sei für „mich die große Probe der Aufrichtigkeit ihrer Reue.

„Die guten Geister hielten nun Rath, und baten durch Wischnu's Mund den Ewigen um die „Erlaubniß, gleichfalls in die acht Regionen hinab „zu steigen, dort die Gestalt des Menschen anzu„nehmen, und durch ihren Rath und ihr Beispiel „die unglücklichen Geister gegen die Verführungen „der bösen Oberhäupter zu schützen; der Ewige „gab ihnen diese Erlaubniß.

„Ferner sprach der Ewige: Ich will zu meiner „Gnade gegen die widerspänstigen Geister einen ge„wissen Zeitraum festsetzen, und diesen in vier Welt„perioden theilen. In der ersten sollen die Men„schen hunderttausend, in der zweiten zehntausend, „in der dritten tausend, in der vierten hundert „Jahre leben. Ist der zur Dauer des Universums „bestimmte Zeitraum verflossen, und es finden sich „noch Geister, welche im Bösen beharrend die achte „Stufe noch nicht zurückgelegt, und die erste der „sieben folgenden noch nicht erreicht haben, so soll „Schiven sie auf ewig in die Tiefe der Finsterniß „verstoßen, und die acht Regionen der Läuterung „vernichten. Die sieben Regionen der Reinigung „soll Wischnu noch so lange erhalten, bis die Rei„nigung der noch in ihnen befindlichen Geister voll„endet sein wird; dann soll Schiven auch diese „vernichten.

„Der Ewige sprach ferner: Du, Brahma, be„kleidet mit dem Glanze meiner Herrlichkeit und „bewaffnet mit meiner Macht, steige hinab in die „tiefsten Regionen der Strafe und der Läuterung, „und verkündige den ungehorsamen Geistern die „Worte, die ich gesagt, und das Urtheil, das ich

„über

„über sie gesprochen, und siehe sie einziehen in die „Körper, die ich ihnen bereitet habe. Und Brahma „trat vor den Thron des Ewigen und sprach: Ewi„ger, ich that wie du befohlen hast. Die gefallenen „Geister frohlocken über dein Erbarmen, bekennen „die Gerechtigkeit deiner Rathschlüsse, bezeugen ihre „Bekümmerniß und Reue, und sind eingezogen in „die sterblichen Körper, die du ihnen bereitet hast."

Dies sind die Grundzüge der alten, in jenem Buche enthaltenen Sage, deren tiefer und inniger Zusammenhang mit dem ganzen Religionssystem der Hindu sogleich in die Augen fällt. Betrachtet man sie, abgesehen von dem Buche, in welchem sie überliefert wird, an sich, so bieten sich zwei Gesichtspunkte dar, in welche sie gestellt werden kann. Man kann sie betrachten, entweder als Quell, aus welchem die vorzüglichsten Lehren und religiösen Ideen der Hindu geflossen und abgeleitet sind; oder als bildlich dargestellten Inbegriff dieser Ideen und Lehren, der zu einer Zeit versucht wurde, wo die Hindureligion bereits alle Perioden ihrer Ausbildung durchlaufen hatte. Der erste Gesichtspunkt entspricht meiner Ansicht, der zweite der Ansicht des Recensenten. Ich werde versuchen, die Gründe deutlich zu machen, die hier zur Entscheidung führen können.

1) Dem Verfasser der Offenbarungssage war die ganze mit abstracter Speculation ausgebildete kosmische Ansicht der Theologie, und die daraus entspringenden Wesen der Verehrung, z. B.

die allverehrte, hoch über Brahma, Wischnu und Schiven gestellte Göttermutter Bhavani u. s. w., völlig unbekannt. Selbst die drei großen Wesen Brahma, Wischnu und Schiven sind ihm noch drei mächtige, im Namen des Ewigen handelnde Geister; auf eine, aus jener kosmischen Ansicht entsprungene und philosophisch ausgebildete Lehre von der Einheit derselben, noch keine Andeutung. In der Schöpfung selbst sah er nur einen ganz einfachen Akt des Ewigen; dieser sprach: es werde das Universum — und es ward. Konnte der Verfasser wohl so schreiben, wenn ihm die vielfach gestalteten scharfsinnigen, die abstracteste Speculation verrathenden Schöpfungstheorien, wie sie zum Theil schon in den Veda's, in Menu's Gesetzbuch und in noch jüngern Schriften vorkommen, bekannt waren? Kann man es sich als möglich denken, daß jemand, der in den speculativen Schulen der Brahminen und im Nachdenken über ihre heiligen Schriften erzogen war, so einfach, so kindlich erhaben schreiben konnte, wenn von der Schöpfung die Rede ist: der Ewige sprach es werde, und es ward? wenn er Erzählungen kannte, wie folgende im Sama-Veda: „Ursprünglich war dies All wirklich „Geist (Seele) allein; nichts war immer sonst „wirksam (oder unwirksam). Er dachte: „ich will „Welten schaffen." So schuf er diese (verschiedenen) „Welten. *) Wasser ist (das Gebiet, Region) über

*) Hier schimmert das einfache Es werde, und es ward noch durch; aber wie ungenügend es war, zeigt die folgende, nur einer indischen Phantasie mögliche Allegorie, in welcher es ausgeprägt wird.

„dem Himmel, welches der Himmel aufrecht hält. „Die Atmosphäre umfaßt Licht; die Erde ist sterb„lich, und die Gebiete (Regionen) sind „die Was„ser." Er dachte: „dieses sind wirklich Welten; „ich will Wächter der Welten schaffen." — So „zog er aus den Wassern und bildete ein leibum„hülltes Wesen. Er schaute es an, und des also „angeschauten Wesens Mund öffnete sich wie ein „Ei. *) Aus dem Munde ging Rede aus; aus „der Rede ging Feuer hervor. Die Nasenlöcher „weiteten sich; aus den Nasenlöchern wehete Athem; „vom Athem aus ward Luft verbreitet. Die Au„gen gingen auf; aus den Augen entsprang ein „Glanzblick; von diesem Glanzblick ward die Sonne „gezeugt. Die Ohren erweiterten sich; aus den „Ohren kam das Horchen, und aus diesem des „Raums Gebiete. Die Haut dehnte sich aus; aus „der Haut sproßte Haar, und aus diesem erwuch„sen Kräuter und Bäume. Die Brust schloß sich „auf; aus der Brust ging der Geist hervor, und „aus dem Geiste Gemüth. Der Nabel borst; aus „dem Nabel kam Verschlingen; aus diesem Tod. „Das Zeugorgan borst; daraus floß fruchtbarer „Saame, woraus die Wasser ihren Ursprung nah„men u. s. w."

Oder wenn er die, sich durch die Sprache als

*) Es verdient wohl bemerkt zu werden, daß hier das Ei nicht als ein wirkliches, sondern in der Vergleichung angeführt wird; anders und schon als wirklich (in der Allegorie nehmlich) kommt es in dem jüngern Menu vor.

jünger ankündigende Erzählung im 1sten Kap. des dem Menu zugeschriebenen Gesetzbuchs kannte:

„Einst war dies alles Finsterniß, unerkannt, unbezeichnet auch,
„Unenthüllt noch, unerkennbar, als wie noch ganz in Schlaf versenkt.
„Der selig Selbstständige drauf, der unenthüllt Enthüllende,
„Der Wesen Anfang, so stets wächst, war's, der wirksam die Nacht zerstreut; — — —
„Der nachdenkend aus eignem Leib schaffen wollend der Wesen viel.
„Wasser schuf er zuerst, des Lichtes Saame ward erzeugt —
„Ein Ei war es, wie Gold glänzend, leuchtend, der Sonne gleich,
„In dem lebte durch eigne Kraft Brahma, Ahnherr des Weltalls.
„In dem Ei saß nun ein Jahr lang, nichts thuend, jener Göttliche;
„Selber dann durch des Geistes Sinnen hat er das Ei entzwei getheilt.
„Aus den getheilten Stücken dann bildete Erd' und Himmel er,
„Mitten Luft und die acht Länder, der Wasser Haus das ewige.
„Drauf hervor zog aus dem Selbst er den Geist, der ist und auch nicht ist;
„Aus dem Geist dann der Ichheit Kraft, so ein Warner und König ist;
„Die große Seele zuförderst, dreifacher Art die Wesen all',

„Die der Sinn faßt, die Eindrück' all', die fünf
Sinne allmählig auch u. s. w.

Konnte, ich wiederhole es noch einmal, der Verf. jener alten Sage wohl in dieser bilderreichen Weisheit erzogen seyn und, sie und die in ihr allein hervortretende kosmische Ansicht der Theologie so ganz verleugnend, zu jener Einfachheit zurückkehren? Es sind ihm aber

2) auch alle aus der kosmischen Ansicht der Theologie nothwendig entspringenden Lehren unbekannt, als: die Lehre von dem Tode der Götter am Ende der Welt, die Lehre von dem großen All- und Weltopfer Brahma's. Brahma, Wischnu und Schiven sind ihm nur drei mächtige Geister, ohne alle Verkörperung; folglich können sie auch nicht sterben, und der Idee des Weltopfers fehlt selbst die Möglichkeit. Ferner die Lehre von der Wiederholung der Schöpfung, dem Wachen und Schlafen des Brahma u. s. w. Die Welt wird bei ihm, wie im Zend-Avesta, nur einmal geschaffen, nur einmal zerstört, und dauert durch die vier bestimmten Weltalter. Es ist nicht wohl einzusehen, warum der Verf. diese beschränkte Idee hätte aufstellen sollen, wenn ihm die erweiterte der wiederholten Schöpfungen schon bekannt gewesen wäre?

3) Wird in dem Verhältniß, welches der Verf. der Sage, bei der Schöpfung der Körperwelt, zwischen dieser und der Geisterwelt aufstellt, nicht die geringste Andeutung von den sich später aus der kosmischen Ansicht entwickelnden Vorstellungen von

der Hervorbringung durch zwei Grundkräfte *) (männliche und weibliche) oder durch Emanation, und des sich aus diesem wieder entwickelnden Pantheismus sichtbar. Wie fremd ihm die Idee des letztern war, geht auch daraus hervor: in der Sage ist der beschränkte Begriff der Allwissenheit Gottes aufgestellt, daß er zwar alles, jedoch nicht die freien Handlungen der Geister vorhersehen könne. Diese Beschränkung wird als Vertheidigung des Ewigen, in Bezug auf den Ursprung des Bö-

*) Wie roh diese Vorstellung selbst in den Veda's vorkommt, mag folgende, von Kolebrooke übersetzte Stelle aus dem weißen Jadschur-Veda beweisen: „Er (der Ewige) fühlte keine Freude, und deshalb freut der Mensch sich nicht, wenn er allein ist. „Er wünschte das Daseyn eines Andern, und alsbald „wurde er so, wie Mann und Weib ist in Wechsel-„Umarmung. Er machte, daß sein eigen Selbst in „zwei zerfiel, und so ward Mann und Weib. — — „Er nahte ihr, und so wurden menschliche Wesen „erzeugt. Sie dachte zweifelnd: Wie kann er, der „mich erzeugt hat von sich selbst, mir nahen? Ich will „eine andere Gestalt annehmen. Sie ward eine Kuh; „der andere ward ein Stier und nahte ihr, und das „Erzeugniß waren Kühe. Sie ward verwandelt in „eine Stute, und er in einen Hengst; eines ward „zu einer Eselin, und das andere zu einem Esel: „so nahte er ihr wieder, und die einhufige Art war „das Erzeugniß. Sie ward Ziege, er Bock; sie ein „Schaaf, er ein Widder: so nahte er ihr, und er-„zeugt wurden Ziegen und Schaafe. Auf diese Weise „schuf er jegliches Paar bis zu den Ameisen und „allerkleinsten Insekten."

sen aufgestellt. Konnte ein Mann diese Vorstellung billigen, dem der mit dem Pantheismus nothwendig verbundene Begriff dieser Lehre bekannt war? Wäre es nicht ein wahres psychologisches Wunder zu nennen, daß der Verf. jener Sage alle diese, in die gesammte Cultur seines Volks so tausendfach verschlungenen und verwachsenen Ideen und ihre Folgen so rein abgestreift hat, daß sie keine Spur zurückgelassen, und durch Kunst eine Erzählung geschaffen, wie sie hätte abgefaßt werden müssen, ehe jene Cultur überall sich entwickelt hatte? Ich könnte diese Gründe noch weiter ausführen und noch sehr vermehren; doch werde ich mich hier begnügen, noch einen Blick auf die Gründe zu werfen, welche der Recensent für seine Meinung anführt. Er sagt: „Die in sinnbildlichen, allegorischen Einkleidungen aller Art seltsam verschlungenen Grundansichten, welche in den Hauptwerken des Brahmaismus, Wischnuismus und Schivaismus zwar durchaus in tiefem Zusammenhange, aber dennoch ohne äußerlich sichtbare Ordnung stehen, und von einem absichtslos kindlich beobachtenden Gemüth zeugen, sind hier (d. i. in Holwell's Shastah) gleichsam resumirend, in systematische Ordnung gebracht worden. — So haben die Indier nicht angefangen zu philosophiren, denn ihre früheste Lehrerin war nicht die abstracte Speculation, sondern die Natur, durch die in ihr sichtbaren Wunder und Offenbarungen. Aber eben die abstracte Speculation des Budhaismus strebte nach einem System der reinen Vernunft, in welchem sich endlich der alte herr-

„liche Pantheismus der Religion des Brahma in „jenen einseitigen und abgezogenen verwandelt zu „haben scheint, dem man nicht mit Unrecht so viele „Vorwürfe gemacht hat.“

So viel Ideen auch, vorzüglich der letzte Theil dieser Stelle enthält, die mit meiner Ansicht der Hindureligion durchaus unverträglich sind, so will ich mich hier blos an dem halten, was für die Ansicht des Rec. von dem Shastah des Holwell beweisend seyn soll; aber auch hier muß ich mein Unvermögen bekennen, darin irgend einen Grund von Gewicht zu finden.

„Die Sage bringt gleichsam alle früher zer„streuten Bilder der Grundansichten des Hinduis„mus resumirend in systematische Ordnung.“ Hier liegt schon, wie in den vorigen Bemerkungen gezeigt worden, in dem Alle eine Unrichtigkeit, die entscheidend ist; aber angenommen, dies alle sey richtig, so wäre die Behauptung möglich, müßte aber doch erst aus andern Gründen erwiesen werden. — „Dies Resumiren und Ordnen verräth eine „abstracte Speculation.“ Wohl wahr! wenn es erwiesen wäre. — „Diese abstracte Speculation be„weist, daß das Buch von einem Buddhisten ge„schrieben ist, weil diese Speculation dem Bud„dhaismus eigen ist.“ Wer die Voraussetzung nicht annimmt, giebt das zweite nicht zu; das letztere ist ganz unrichtig. Nicht allein dem Buddhaismus, sondern allen indischen Secten, ja den Hindu, ehe unter ihnen Secten entstanden, war abstracte Speculation eigenthümlich, wie die Vedams unwiderleglich beweisen. — „Der Buddhaismus strebt nach

„einem System der reinen Vernunft.“ Dann kann jenes Buch unmöglich von einem Buddhisten herrühren, weil es gerade die entgegengesetzte Tendenz hat. Zu einem System der reinen Vernunft gelangt man nur, wenn man die Begriffe rein und in systematischer Ordnung aufstellt, und alles Bildliche, Symbolische und Allegorische gänzlich davon abstreift; jenes Buch, oder jene Sage kennt aber keine allgemeine Begriffe, sondern nur Bilder und Symbole, nur wirkliche Personen und wirkliche Handlungen, die in einer Erzählung als wahre Mythen aufgestellt werden. Nirgend wird auch nur die leiseste Andeutung sichtbar, daß der Verf. unter seinen Bildern etwas anderes verstanden haben wolle. — „Im Buddhaismus entwickelte sich der „einseitige Pantheismus.“ Aber in der Sage wird auch nicht die leiseste Hindeutung auf Pantheismus sichtbar. Der Verf. scheint, wie oben gezeigt worden, die Idee desselben weder zu kennen, noch zu ahnen, sondern spricht den reinsten Supranaturalismus aus, der in dieser Form mit keiner pantheistischen Ansicht zu vereinigen ist. — Wenn der Rec. ferner sagt: „In dem Buche sey das strenge Verbot des Fleischessens enthalten, und dies sey erst im Buddhaismus entstanden,“ so ist dies offenbar ein Irrthum. Dies Verbot war schon dem ältesten Brahmaismus eigen, weil alle Secten es haben; die Buddhaisten aber mochten es am wenigsten beachten, wie deutlich daraus hervorgeht, daß alle Völker, welche den Buddhaismus aufnahmen, unbedenklich Fleisch aßen.

Ich verfolge jetzt meine oben aufgestellte An-

sicht weiter. Die ältesten Stücke der Veda's bestehen zuverlässig nur in Hymnen und Gebeten an göttlich verehrte Naturwesen, gewiß zum Theil schon verfaßt, wie noch das älteste, sinnliche System herrschend war; und Kolebrooke scheint ganz recht zu haben, wenn er vermuthet, daß von den Veda's eigentlich nur Hymnen und Gebete als ganz alt zu betrachten wären. Die Cultur des Volks fing indeß an sich zu entwickeln; die sinnlichen Anschauungen wurden nach und nach zu Begriffen erhoben, wie dies die Geschichte aller alten Völker bestätigt, und so wurde endlich der ganze sinnliche Cultus symbolisirt, und höhere, geistige Ideen traten an die Stelle beschränkter, sinnlicher Vorstellungen. Diese höheren Ansichten, welche das Volk weder bereitwillig aufnehmen mochte, noch konnte, traten nun mit dem Ansehen göttlicher Offenbarungen auf. Es liegt in der Natur des Menschen, daß auf dem Wege seiner Bildung nur wenige große Geister vorausschreiten, und ihre Zeitgenossen nach sich ziehen. Es wäre aber Lästerung des Heiligsten im Menschen, wenn man hier an eine absichtliche Täuschung des Volkes denken wollte; nein, diese alten Weisen, welche, um mich der Worte meines Rec. zu bedienen, mit kindlichem Gemüth, absichtslos die Natur und die Wunder und Offenbarungen in ihr beobachteten, handelten und sprachen aus inniger Ueberzeugung.

Es mußte sich aber nothwendig aus den Begriffen des ältern Systems gegen die neue Offenbarungslehre ein Gegensatz bilden. Neben den höhern geistigen Wesen der letztern behielt man

in dem öffentlichen Cultus auch die früher verehrten Körperwesen bei, z. B. neben Brahma sein Symbol, die Sonne; und nahm nun in der Volksansicht beide für eins. Hierin liegt nun die tiefste Wurzel des sich so früh zeigenden und ohne diesen Umstand räthselhaften Pantheismus der Hindu. Man fing an zu grübeln über das Verhältniß der Geisterwelt, die man eben kennen lernte, zu der Körperwelt, die man schon lange verehrte, und so entstanden die Ideen von Erzeugung, von Emanation u. s. w. Zwar verbietet die Offenbarungssage dies Grübeln, das also mit ihr zugleich entstehen mußte, schlechthin *), aber es bildete sich dennoch — und wie konnte es anders seyn? — zu einer abstracten Speculation aus. Von jetzt an erscheinen zwei Ansichten in der Religion der Hindu als gerade Gegensätze: der reine Supranaturalismus, in und durch die Offenbarungssage gegründet, und der Pantheismus, sich aus jener kosmischen Ansicht entwickelnd. Von der Einigung beider in einer höhern Philosophie kann hier nicht die Rede seyn.

Es kann wohl niemand behaupten wollen, daß

---

*) „Forsche nicht nach über das Wesen und die Natur „der Existenz des Ewigen, noch über die Gesetze, wonach er regiert; — beides ist eitel und strafbar. — „Genug, daß du Tag für Tag und Nacht für Nacht „seine Weisheit, Macht und Güte in seinen Werken „schauest; das sey dir Heil.“ — Holwells merkwürdige Nachrichten von Hindostan u. s. w. S. 205 und 206.

in jener, für die Religion der Hindu so wichtigen Bildungsperiode ein Mann jene heilige Sage so abgefaßt habe, wie sie im Shastah des Brahma enthalten ist. Dies war unstreitig das Werk vieler Weisen durch mehrere Generationen. Die Sage bildete nach und nach sich aus, wie die Gegensätze der sich zugleich entwickelnden kosmischen Ansicht es nöthig machten. Auf ähnliche Weise entstand die Offenbarungssage bei dem Zendvolke, welches die Grundzüge derselben mit den Hindu aus einem gemeinschaftlichen Stamme mitbrachte. Doch war hier ihre Wirkung durchgreifender, wie bei den Hindu; der alte sinnliche Cultus ist hier kaum noch erkennbar, und die kosmische Ansicht, obwohl vorhanden, gelangte nie zur völligen Entwickelung. Die Gründe dieser Verschiedenheit sind in der Entwickelungsgeschichte beider Religionen sichtbar. Sie liegen vorzüglich in dem schon oben bemerkten Umstande, daß bei dem Zendvolke das Princip des Guten an die Stelle des Princips der Erkenntniß bei den Hindu trat; die Richtung der ganzen Bildung des Volks war daher eine streng sittliche, und philosophische Schulen, wie bei den Hindu, blühten hier niemals auf.

Wenn nun das wirkliche Vorhandenseyn einer solchen Offenbarungssage in der frühen Bildungsperiode der genannten Völker, als eine geschichtliche Thatsache anerkannt werden muß — und das muß sie, wenn man von den ältesten Schriften dieser Völker als Quellen bei ihrer Religionsgeschichte ausgeht — so ist damit die eigentliche, sie betreffende historische Aufgabe noch gar nicht gelöst.

Wenn wir auch das Entstehen derselben, ohne ein Wunder anzunehmen, hypothetisch und durch historische Gründe unterstützt, erklären können, so bleibt doch das eigentlich Geschichtliche, das bestimmte wann? wo? und durch wen? unbeantwortet; vielleicht daß einst, bei näherer Bekanntschaft mit der reichen Hinduliteratur, uns auch hier neue Entdeckungen bevorstehen.

Fr. Schlegel behauptet in Bezug auf jene Offenbarungssage der Hindu: „Ohne unmittelbare „Offenbarung würde der Mensch wohl noch in der „Reihe der Thiere stehen. — Die reinen Begriffe „von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele „(in der Religion der Hindu) hätten nicht durch „Entwickelung der Vernunft gefunden werden können; sie müßten unmittelbar offenbart seyn. Diese „Offenbarung dürfe man sich eben nicht als einen „Unterricht durch Bild und Wort, sondern als ein „Aufgehen des innern Gefühls denken. Wo das Gefühl des Wahren einmal da sey, fänden sich Worte „und Zeichen leicht ohne fernere Mithilfe u. s. w."

Ich kann dieser Ansicht nicht beitreten; einmal weil ich der Ueberzeugung lebe, daß der Funke der Gottheit, welcher dem Menschen als Menschen einwohnt, auch auslange, ihn zu dem zu machen, was er geworden ist und was er noch werden soll, ohne einer solchen unmittelbaren Nachhilfe zu bedürfen. Die Offenbarung Gottes an die Menschen liegt in der Natur; in ihr soll er sich selbst verstehen lernen, und wird dann in sich selbst die Offenbarung wiederfinden, die von außen ihn anregt. Andrerseits scheint es auch, daß, wenn man eine solche

unmittelbare Offenbarung bei den Hindu zugäbe, man auch die Lehren von der seligen Präexistenz der menschlichen Seelen, ihren Abfall im Himmel und die Seelenwanderung nicht von den geoffenbarten Wahrheiten ausschließen könne, welches jedoch mit der christlichen Dogmatik nicht wohl übereinstimmt.

Ich muß hier noch etwas über den Gang in der Ausbildung der Religion und des öffentlichen Cultus überhaupt sagen, in so weit dieser aus den bis jetzt uns zu Gebote stehenden Hilfsquellen ersichtlich ist. Das durch die kosmische Ansicht der Theologie bewirkte Nachdenken und Grübeln brachte neue göttliche Wesen hervor, von denen die heilige Sage nichts weiß. Die älteste und roheste Erklärungsart des Werdens der Körperwelt, die man mit der geistigen Welt für eins nahm, war, wie schon gesagt worden, die Erzeugung durch zwei Urkräfte. Zuerst regte sich in dem Ewigen Lust, und trat aus ihm als weibliche Urkraft, als Bhavani hervor, welche dann verkörpert, in der Natur als Wärme oder Princip der Wärme erscheint. So zeugte der Ewige durch sie Brahma die Sonne, Wischnu die Luft (als Princip des Wassers gedacht), und Schiven das Feuer. Nun vermählte Bhavani sich mit diesen drei Söhnen; ganz vorzüglich aber war sie die Gattin des Schiven. Im Strahl der Sonne, in der Luft und im Wasser ist die Wärme wirksam; daß sie vorzüglich die Gattin des Schiven heißt, ist sehr begreiflich. Durch sie erzeugten nun ferner jene drei ersten Wesen alle übrigen Wesen der Welt. Diese Ansicht

mußte so früh vorhanden seyn, daß Bhavani gegen den Sinn der heiligen Sage in den öffentlichen Cultus aufgenommen wurde; so wie sie noch jetzt die höchste Verehrung genießt.

Sobald indeß die philosophischen Schulen sich ausbildeten, wurde diese rohe, sinnliche Vorstellungsart verdrängt, oder eigentlich allegorisirt, und als bloß mythisches Spiel behandelt, was sie aber anfänglich, wie die große Verehrung der Bhavani beweist, nicht war. Es trat jetzt als Erklärung des Werdens das Emanations-System hervor. Wo dies vorgetragen wird, ist Bhavani, das weibliche Urprincip, unbekannt, aber eine Menge anderer großer göttlicher Wesen treten an die Stelle, und der Hindupantheismus bildet sich aus. Aber sey es, daß der Cultus schon völlig abgeschlossen war, oder daß die abstracten Ideen des Emanations-Systems zu weit von der Denkart des Volks oder dem Sinn der heiligen Sage entfernt lagen, keins der neuen göttlichen Wesen, weder die große Weltseele, noch der von Gott ausgehende, alles anregende Geist u. s. w. wurde noch Gegenstand der Volksverehrung.

Es bildeten sich nun frühzeitig zwei Partheien: die orthodoxe, sich blos an die heilige Sage haltende, und die philosophische, welche vorzüglich von der kosmischen Ansicht ausging, ohne jedoch die heilige Sage zu verwerfen. Diese zerfiel bald wieder in zwei Hauptsecten: die Schivaiten und die Wischnuiten. Nach den obigen Andeutungen ist es klar, wie man in Schiven, dem Feuer, mit dem Princip der Wärme den Erzeuger und Zer-

störer aller Dinge, in Wischnu, der Luft, mit dem Princip der Wärme und des Wassers, den Erzeuger und Erhalter aller Dinge verehren konnte. Der streitige Punkt dieser Secten liegt blos in ihrer kosmischen Ansicht, und die genauere Kenntniß der alten Wohnsitze dieser Partheien geben uns über die Veranlassung der Verschiedenheit ihrer Ansichten deutlichen Aufschluß. Die ältesten Wohnsitze der Schivaiten liegen im Norden Indiens und auf den hohen Stufenländern des Ganga, wie Namen und Denkmale unwiderleglich beweisen. Feuer und Wärme sind hier viel werth; durch die natürliche Wärme in den Gebirgen schmilzt unten der Schnee, und unter seinen ewigen Lagern rauscht der Ganges hervor; er quillt aus Schivens Stirn, und dicht an dieser Quelle des hochheiligen Stroms steht der erste und heiligste Tempel des Feuer- und Wärme-Gottes. Anders giebt die Natur sich in Bengalen; hier giebt frische Luft, Wasser und dadurch bewirkte Fruchtbarkeit alles — Wischnu herrscht. Jede Parthei verfolgte nun ihre Ansicht, und es handelt sich jetzt, nach Paulinus gewiß richtiger Bemerkung, darum: durch welches der beiden Wesen sich der Ewige am ersten und am meisten offenbart habe; oder: ob die Erde ursprünglich im Feuer oder im Wasser gebildet sey? Daß es nun in diesem Sinne keine Secte des Brahma geben konnte, leuchtet von selbst ein. Welche von den beiden Secten die älteste sey, oder ob überhaupt eine der andern voranging, möchte schwer zu entscheiden seyn. Zwar scheint es nach der geographischen Lage der Hauptsitze derselben,

daß

daß der Schivaismus hätte vorangehen müssen; allein in den Veda's findet sich, nach Colebrooke's wichtigem Zeugniß, noch nicht die geringste Spur eines Sektenunterschiedes, und dieser muß daher sich erst später entwickelt haben. Sobald die Sekten in den Hinduschriften sichtbar werden, finden wir sie neben einander, wie sie noch jetzt vorhanden sind. Diese Namen aber für eigene Religionssysteme zu halten, die in dem Verhältniß auf einander folgen, daß der erste von dem zweiten reformirt wird — wie der Rec. thut — streitet mit der ganzen historischen Ansicht des indischen Alterthums, wie dieses in den uns bekannten Schriften der Hindu vor Augen liegt, und ist, statt aus den Quellen geschöpft zu sein, in dieselben hineingetragen. Wenn jetzt die Wischnuiten aufgeklärter sind, als die Schivaiten, so muß man dies nicht in das Alterthum hinübertragen, denn nach dem Ramayan bluteten auch an ihren Altären Menschenopfer zur Ehre der Götter.

Zwischen jenen beiden Systemen, und wahrscheinlich mit ihnen zu gleicher Zeit, bildete sich, und, wie aus allem hervorzugehen scheint, in der orthodoxen Parthei, die Sekte des Buddha aus. Die innere Uebereinstimmung der Lehren der Buddhisten mit den Grundzügen der heiligen Sage ist nicht zu verkennen. — Ich kann mich hier auf diese wichtige Untersuchung nicht weiter einlassen, und bemerke nur noch, wie durch diese Ansicht des Buddhaismus die sonst unerklärliche Erscheinung sich von selbst auflöst: daß in so mancher Hinsicht der Buddhaismus durchaus älter erscheint,

als die beiden andern Sekten, und Heiligthümer, welche durchaus ihm anzugehören scheinen, gleichwohl von allen andern Sekten verehrt werden.

Anfänglich mochten diese Sekten gleich roh sein, und nur bei der fortschreitenden Cultur des Volks überhaupt, bildeten die verschiedenen philosophischen Systeme in allen sich aus. Der Gang der Philosophie unter den Hindu, die Verzweigung ihrer Systeme und die Richtung derselben gegen zwei sich entgegengesetzte Pole hin, sind uns bei weitem noch nicht bekannt genug. Einen nicht unbedeutenden Beitrag zu dieser Kenntniß werde ich in einem der nächsten Hefte dieser Schrift durch die Uebersetzung (aus dem Englischen) des berühmten allegorischen Schauspiels: der aufgehende Mond der Erkenntniß, welches man als ein Hauptwerk der Vedanta-Philosophie betrachtet, mittheilen.

Ich muß hier noch der Verschiedenheit der Ansichten erwähnen, die zwischen dem Rec. und mir in Bezug auf das Gesetzbuch des Menu sichtbar wird. Mein sonst so billiger Rec. wird dabei warm, und fertigt meine Meinung etwas kurz und derb ab. Wahrscheinlich hatte einer meiner, vielleicht zu harten Ausdrücke, bei ihm eine Lieblingsidee verwundet, und er übersahe dabei, daß wir in der Hauptsache, in der Meinung über dies Buch, im Grunde völlig übereinstimmen. Da so viel davon für das indische Alterthum abhängt, wie man über dies merkwürdige Buch urtheilt, so muß ich dabei noch etwas verweilen.

Wenn ich von dem Gesetzbuche des Menu erklärte, daß es weder zu den ältesten, noch zu den

alten Quellen des Hindualterthums gehöre, so versteht sich's ja von selbst, daß dabei allein von der jetzigen Gestalt des Buchs, oder, wie der Rec. sich ausdrückt, der letzten Redaction desselben, die Rede sein kann, da ich, was den Inhalt überhaupt betrifft, mit dürren Worten behauptete: es enthalte nicht allein die alten, dem Menu zugeschriebenen Gesetze, sondern auch alle alten Gesetze der Veda's, des Brahma, wie neuerer Gesetzgeber, auch alle alten Gebräuche und Herkommen des Volks. Die angenommene jüngere Redaction soll blos erklären: wie so manches in dem Buche vorkommen könne, was keineswegs so alt ist.

Wenn der Rec. nun von den für diese Behauptung aufgestellten Gründen zu verstehen giebt: sie verdienten so eigentlich keine Widerlegung, und zur Unterstützung dieser Behauptung sagt: ich nähme nach den wörtlichen Ausdrücken des Buchs: „Menu befiehlt, Menu verbietet u. s. w." diesen Menu für einen wirklichen Menschen, der gelebt und dies Buch geschrieben habe: so ist dies — ich will mich der Ausdrücke, welche der Rec. gegen mich in Bezug auf dies Buch anwendet: Verdrehung, Unterschiebung u. s. w., nicht bedienen — so ist dies ein starker Irrthum. Denn wenn ich daraus, daß (um den Ausdruck des Rec. beizubehalten) der Redacteur dieses Buchs das Gesetzbuch Menu's eben so und mit denselben Worten anführe, wie die Veda's, schließe, daß er dasselbe auch eben so, wie die Veda's, vor sich gehabt haben müsse: so ist dadurch keineswegs angenommen, daß nun wirklich der Menu, dem diese

Gesetze beigelegt wurden, sie geschrieben haben müsse. Wie kann man so verschiedene Behauptungen für eins nehmen, und wie war es möglich, daß der Rec. diesen Mißgriff thun konnte, da ich einige Seiten vorher mit ganz dürren Worten erkläre: Brahma, Menu und Brighu seien bloße Symbole, und Menu bedeute den Menschen überhaupt, oder das Menschengeschlecht? — Der Rec. nimmt zwar mit Fr. Schlegel dies Symbol in einem anderen Sinne, nehmlich als Weltperiode; doch darauf kommt hier nichts an.

Der Name Menu hat ganz unwiderleglich in den Schriften der Hindu, wie so manches andere Wesen, eine doppelte Bedeutung. Er bezeichnet

erstens wirklich ein allgemeines Symbol des Menschen, oder im Plural die Entwickelung des Menschen in verschiedenen Weltperioden. Das Gesetzbuch zählt sieben Menu's, denen noch sieben andere nachfolgen sollen. In andern Schriften ist die Rede von neun, auch von zehn Menu's. Er bezeichnet aber auch

zweitens wirklich eine mythische Person, in der man sich einen alten Hindukönig dachte, und diesem die Abfassung wirklich vorhandener Gesetze zuschrieb.

Eben so hat der Name Brighu eine doppelte Bedeutung. Er ist

erstens Symbol der heiligen, sich vorzüglich in der Gesetzgebung aussprechenden Priestermacht; hier ist er der aus dem Feuer (der Andacht) geborne Sohn Menu's (des Symbols), und er-

scheint überall als Gesetzverkündiger. Er ist aber auch

zweitens eine mythische Person, doch als solche weniger bestimmt, als Menu, und seine Eltern werden sehr verschieden angegeben. Im Jadschur-Veda kommt er schon als Sohn des Wassergottes Varuna vor.

In der Einleitung zu Menu's Gesetzbuche (in der heutigen Form), die man aber wohl von dem übrigen Inhalt des Buchs unterscheiden muß, werden die Namen Menu und Brighu ganz offenbar als Symbole genommen. Brahma (d. i. Vernunft, Erkenntniß) offenbaret die Gesetze dem Menu (d. i. dem Menschen), und dieser macht sie durch seinen aus dem Feuer gebornen Sohn Brighu bekannt. Es hält in der That schwer, dabei zu begreifen, wie der Rec. diesen Brighu für einen wirklichen Menschen und den letzten Redacteur des Buchs halten kann! So wie er im Menu die mythische Persönlichkeit übersieht, so übersieht er im Brighu das Symbol.

Wenn der „Redacteur" jener Gesetzsammlung nun fast immer die Quelle anführt, aus welcher er dieses oder jenes Gesetz nimmt — wie niemand leugnen kann, der das Buch mit Aufmerksamkeit und ohne unbiegsam vorgefaßte Meinung ansieht — und zwar wörtlich so:

„Die Veda's befehlen, die Veda's verbieten; oder widersprechen sich darin nicht —
Brahma befiehlt dieses, verbietet jenes —
Menu befiehlt dieses, verbietet jenes; oder

was hier noch wichtiger ist: Menu entscheidet darüber nichts —
Alte Lieder enthalten darüber —
Dies ist uraltes Herkommen —
Dies Gebrauch grauer Vorzeit —
Dies Meinung berühmter Gesetzgeber —
Dies Entscheidung gelehrter Brahminen —" u. s. w.

und man wirft nun die Frage auf: was bedeutet in diesem Zusammenhange, in dieser Nebeneinanderstellung der Name Menu? bezeichnet er das Symbol, oder die mythische Person, oder was ganz einerlei ist, die dieser beigelegte Gesetzsammlung? so liegt die Entscheidung, wie mich dünkt, so nahe, daß ein weitläuftiger Beweis überflüssig scheint. Sollte Menu hier, wie der Rec. will, die ganze erste Weltperiode bezeichnen: wie könnten dann die Veda's, die Gebräuche grauer Vorzeit, das alte Herkommen u. s. w. von ihm unterschieden werden? Bezeichnet der Name hier aber den mythischen König und Gesetzgeber, oder die demselben zugeschriebenen Gesetze, so ist es völlig gleichgültig, ob eine solche Person jemals gelebt hat, oder nicht.

Man kann hier noch die Frage aufwerfen: in welcher Gestalt hatte der letzte Gesetzsammler die alten Menu-Gesetze vor sich? Waren sie schriftlich verfaßt, oder nur durch mündliche Ueberlieferung vorhanden? — Die bestimmte Anführung dieser Gesetze sowohl positiv, als negativ, und ihre genaue Unterscheidung von den übrigen Quellen, so wie der uralte Gebrauch der Schrift bei diesem Volke, entscheiden unbedingt für das Erstere.

Für alles übrige, was noch zur Bestätigung meiner Meinung von dem Buche zu sagen wäre, will ich den Recensenten selbst sprechen lassen. Er sagt: „Diesen ältesten Gesetzen (des Menu) sind „(in dem Buche) beigefügt (die) seit Ablauf „jenes frühesten Zeitalters bis zur vorliegenden „Redaction hinzugekommenen Verordnungen weiser Gesetzgeber und Gebräuche tugendhafter Männer." Und ferner: „Aus allem „geht deutlich hervor, daß, wenn auch zwischen „dem Zeitalter, in welchem die Grundlage dieses „Buchs, die Verordnungen des ersten Zeitalters (d. i. des Menu) gegeben wurden, und „demjenigen, in welchem es seine gegenwärtige „Gestalt erhalten hat, ein Zeitraum von bedeutendem Umfange verlaufen ist—ein Zeitraum, in welchem den religiösen und politischen „Vorstellungen (der Hindu) und Einrichtungen des „Brahmaismus manche, vielleicht selbst von den „Einflüssen des Schivaismus nicht unabhängige „Fortbildung mag zu Theil worden sein— „die gegenwärtige Gestaltung doch eine, aber ohne „Zweifel eine der letzten Productionen des eigentlichen Brahmaismus war."

Geradezu werden in diesen Worten, in Bezug auf das Gesetzbuch selbst, folgende Behauptungen aufgestellt:

1) Das Gesetzbuch in seiner jetzigen Gestalt ist jünger, als die alten Menugesetze.

2) Zwischen dem ersten Zeitalter (d. i. Menu), in welchem durch jene alten Verordnungen die Grundlage des Buchs gegeben wurde,

und dem Zeitalter der vorliegenden Redaction, ist ein Zeitraum von bedeutendem Umfange abgelaufen.

3) In diesem Zeitraume haben sich die religiösen und politischen Vorstellungen des Volks, wie die Einrichtungen des Brahmaismus fortgebildet, d. i. sie haben Veränderungen erlitten.

4) In der letzten Redaction des Buchs sind den alten Menugesetzen jüngere Verordnungen weiser Gesetzgeber, Gebräuche u. s. w. beigefügt worden.

Diese vier Punkte aber bilden gerade meine Ansicht des Buchs. Dies, und nicht mehr, habe ich behauptet. Nur zwei Fragen scheinen hier noch übrig zu bleiben, die verschieden beantwortet werden können. Erstens: ob der Zeitpunkt der letzten Redaction des Buchs etwas höher hinauf, oder etwas tiefer herab gesetzt werden müsse? Diese Frage hat indessen weniger zu bedeuten, als es dem Rec. scheinen mochte, weil es, nach den jetzt uns zu Gebote stehenden Hilfsmitteln, keinem von uns beiden gelingen kann, diesen Zeitpunkt historisch auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Die Anwendung der Aufeinanderfolge des Brahmaismus und Schivaismus fällt bei der oben gezeigten Grundlosigkeit dieser Hypothese von selbst weg; aber wenn man sie auch zugestände, wäre für das Historische der Frage noch nichts gewonnen. — Die zweite Frage bezieht sich auf die innern, in den Verordnungen und Maximen selbst liegenden Gründe. Wie verhält sich das offenbar Jüngere im Buch zu dem Aeltern und zu der An-

sicht des alten Hinduismus überhaupt? Der Rec. stellt hier folgende Regel auf: jede einzelne Stelle des Buchs muß nur aus dem Zusammenhange des Ganzen erklärt werden. Eine Regel, die bei der Erklärung und Benutzung von Werken eines Verfassers wohl anzuwenden ist, welche aber die Kritik bei einer Sammlung von Gesetzen, die zugestanden aus verschiedenen, weit von einander entfernten Zeitaltern herrühren, und offenbar ganz verschiedene Grundsätze und verschiedene Anwendungen derselben verrathen, unbedingt verwerfen muß. Dem Richter, welcher noch jetzt nach diesem Gesetzbuch entscheiden soll, ist diese Regel allerdings zu empfehlen; sie wird ihm aber keineswegs durch das Buch selbst, sondern durch den praktischen Zweck desselben vorgeschrieben. Was hat der Geschichtsforscher aber mit jenem Zwecke zu thun? Sein Zweck fordert gerade das Gegentheil. Ihm offenbaren sich eben in der Verschiedenheit der Grundsätze und ihrer Anwendung, in der Verschiedenheit der Meinungen und Ansichten, die verschiedenen Zeitalter, aus welchen die Verordnungen herstammen. Fiel dem Rec. dabei nicht die Geschichte unsrer biblischen Exegese ein? Doch, der beschönigenden Regel ungeachtet, scheint ihn eine böse Ahnung anzuwehen, weil er bei jenen Fortbildungen, oder Veränderungen des Brahmaismus, durch ein „vielleicht" den bei ihm alles verderbenden Schivaismus einwirken läßt. Da zögen sich nun die Gränzen unsrer abweichenden Meinungen nun wohl noch enger zusammen, und es handelte sich am Ende wohl nur

noch um ein Mehr oder Weniger in derselben Sache. Dabei möchten sich nun zwei ruhige Forscher leicht einander nähern, wenn sie nehmlich ruhig bleiben, und nicht durch Verfolgung von Lieblingshypothesen den Faden der Kritik verlieren. Mein Rec. kann es mir nicht übel deuten, wenn ich dabei seine eignen Worte wiederhole. „Einseitige Urtheile zu fällen ist leichter, als den wahren „Zusammenhang und Charakter merkwürdiger Institutionen, rein und ohne Verdrehung, in seiner „eigenthümlichen Licht- und Schattenseite also darzustellen, daß die richtige Würdigung derselben „dem verständigen Leser nicht zweifelhaft bleiben „kann."

Dies sind nun die Gründe, welche ich der Ansicht des Rec. von dem ältesten Religionssysteme der Hindu, der Geschichte desselben, so wie einiger Urkunden nach ihrem Alter und Werth, entgegensetze — freilich, dem Raum dieser Blätter angemessen, nur im allgemeinen berührt, aber nicht, wie ich mir schmeichle, ohne deutliche Hinweisung auf Quellen und innern Zusammenhang. Ich mußte dabei mehrmals von Ideen reden, die allein aus der Verschmelzung der kosmischen Ansicht der Theologie mit der supranaturalistischen entsprangen, konnte mich aber nicht lange dabei aufhalten, ohne zu weit von dem Ziel abgeleitet zu werden, welches dort verfolgt wurde; gleichwohl möchte die genauere Entwickelung wenigstens einer dieser Ideen hier an der Stelle sein. Ich wähle dazu die Idee von Brahma's All- oder Weltopfer, weil sie zu den interessantesten der Hindureligion gehört,

und zu einer richtigen Würdigung der religiösen Denkart dieses merkwürdigen Volks überhaupt führt.

In den ältesten Hinduschriften sowohl, als in den jüngern, ist oft, und zwar in dunkeln, vieldeutigen Ausdrücken, die Rede von dem großen göttlichen Allopfer oder Weltopfer des Brahma. Brahma, als Schöpfer, wird dabei als eins mit Bram, dem Unendlichen selbst, genommen.

Ich werde mich hier allein an die Veda's selbst halten. Die Hauptstellen, welche hierher gehören, hat Colebrooke in den Asiat. Researches Vol. VIII. übersetzt. Die erste ist aus dem Rig-Veda, und lautet so: „Dieses Opfer, welches ge„webt wurde mit Faden auf jeder Seite und aus„gestreckt durch die Anstrengung von hundert und „einem Gott; — die Väter, welche webten und bil„deten, Zettel und Einschlag machten, verehre du! „— Der erste breitet aus, umgränzt dieses (Ge„webe) und entfaltet es in dieser Welt und im „Himmel. Diese Strahlen (des Schöpfers) sam„melten sich am Altare und bereiteten die heiligen „Stränge und die Faden des Aufzugs. Welches „war das Maaß dieses göttlichen Opfers, welches „alle Götter opferten? Was seine Gestalt? Was „der Grund? das Gehege? die Opferung und das „Gebet? (Es folgt hier eine sehr dunkle Aufzählung der göttlichen und zugleich körperlichen Wesen, wobei von dem Feuer, der Sonne, dem Monde, dem Jupiter u. s. w. die Rede ist, nach der Ordnung wie sie wurden; dann heißt es weiter:) „Durch dieses (allgemeine) Opfer wurden die Wei„sen und die Menschen gebildet. Als dieses alte

„Opfer vollendet war, wurden Weise und Menschen und unsere Voreltern und Ahnen von ihm „gebildet. Schauend mit achtsamen Gemüthe dieses Opfer, welches uralte Heilige darbrachten, „verehre ich sie. Die sieben begeisteten Weisen folgen mit Gebeten und mit Danksagungen dem „Pfade dieser uralten Heiligen, und verrichten weislich (die Verrichtungen von Opfern), wie Wagenlenker die Zügel brauchen."

Eine andere hierher gehörige Stelle ist aus dem weißen Jadschur-Veda genommen, und lautet so: „Erkennend die Elemente, entdeckend die Welten, durchforschend alle Regionen und Sitze (um „Er zu sein), und verehrend (Sprache und Offenbarung, welche ist) der Erstgeborne, durchdringt „der Opferer den beseelenden Geist des feierlichen „Opfers, vermittelst (seiner eignen) Seele. Erforschend Himmel und Erde und Firmament (Lufthimmel) (Er zu sein), erkennend die Welten, enthüllend Raum und den Sonnenkreis (um derselbe „zu sein), beschaut er dieses Wesen und ist eins „geworden mit ihm, betrachtend das breite Gewebe des feierlichen Opfers." *)

---

*) Ein so großer Kenner der Sanscritsprache Colebrooke auch war, so scheint er doch bei dieser Uebersetzung hie und da den Sinn etwas verfehlt zu haben. Vergleicht man den Inhalt der ganzen Stelle mit dem Religionssystem der Hindu überhaupt, so ist klar, daß sie nichts als eine Darstellung des Pantheismus enthält. Der Sinn ist: der Opferer, d. i. der Schöpfer, stellte sich die Elemente, die Welten vor, um sie selbst zu

In beiden Stellen ist die Rede von einem allgemeinen, feierlichen Opfer; dies Opfer wird ein Gewebe genannt, und dies Gewebe ist ein Bild der sichtbaren Welt. So weit ist der Sinn beider Stellen derselbe; weiterhin weicht er, obwohl nur scheinbar, von einander ab. Die erste Stelle ist bildlicher, die zweite ist abstracter gedacht. Die Bilder der ersten haben sich hier schon in allgemeine Begriffe aufgelöst, und der Pantheismus, der in der erstern noch in der Hülle der Emanationslehre schlummert, tritt hier schon als philosophische Ansicht auf. Das zweite Stück scheint daher bedeutend jünger zu sein, wie auch die Folge der Veda's, aus welchen sie genommen sind, zu bestätigen scheint.

Der Opferer ist in beiden Stellen derselbe; es ist schlechthin Er, er selbst, der Ewige und Eine; sein Opfer ist die Welt. Was verbindet nun der Hindu für Begriffe mit den Ausdrücken, wenn er die sichtbare Welt ein Opfer, den Schöpfer den Opferer nennt, der, nach der pantheistischen Ansicht, nun das Opfer zugleich ist? Die Idee dieses Weltopfers scheint sehr alt, ja älter zu sein, als

---

sein, um selbst Elemente und Welten zu werden u. s. w. Dieser Sinn geht aus dem Schluß der Stelle zu deutlich hervor, als daß er für den Inhalt überhaupt bezweifelt werden könnte. Die wichtigsten Bruchstücke, welche Colebrooke übersetzte, findet man auch deutsch im Anhange zu dem trefflichen Buche: Fr. Bopp, über das Conjugationssystem der Sanscritsprache, S. 273.

der deutlich gedachte und begriffene Pantheismus; wie aus dem ersten, dem Rig-Veda angehörenden Bruchstück hervorgeht, in welchem die Idee des Pantheismus bei weitem noch nicht so entwikkelt erscheint, als in den letzten. Ueberhaupt scheint diese Idee des Opfers selbst, obwohl sie sich mit dem Hindupantheismus (den man ja nicht mit dem Begriff des Pantheismus, wie unsere Philosophie ihn ausgeprägt hat, verwechseln muß) verbinden läßt, doch keineswegs aus ihm entsprungen zu sein.

Der Idee eines Opfers liegt schlechthin der Begriff der freiwilligen Darbringung zu Erreichung eines bestimmten Zwecks zum Grunde. Der Schöpfer opferte sich also selbst in der Körperwelt, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Worin bestand nun dieser Zweck? Jeder Zweck setzt eine Ursach voraus, um derentwillen er Zweck wird. In dem Falle jenes Weltopfers müssen Ursach und Zweck vor dem Anfange der Schöpfung vorhergehend, also außer der Körperwelt liegend, gedacht werden. So stellt die heilige Sage der Hindu die Sache auch wirklich vor. Durch Mißbrauch der Freiheit entstand in der Geisterwelt das Böse; dies wollte der Schöpfer, ohne die Freiheit der Geister zu beeinträchtigen, wieder ausrotten, und zu diesem Zwecke schuf er als Mittel die Körperwelt. Jedes Mittel hat nur so lange Werth, als es zu Erreichung des Zwecks nöthig ist, und wird unnütz, sobald dieser erfüllt ist. So auch die Welt: sie wird vernichtet werden, sobald in ihr

das Böse überwunden ist und die gefallenen Geister wieder gereinigt sind.

So wie nun Ursach und Zweck der Schöpfung der Körperwelt allein in der heiligen Sage liegen, so konnte doch nicht wohl die Idee: die Welt als ein Opfer zu betrachten, daraus abgeleitet werden. Die Welt ist in derselben blos ein äußeres, durch Allmacht hervorgebrachtes Mittel zu einem geistigen Zweck. Ein Mittel, das man zu irgend einem Zweck anwendet, ist deswegen noch kein Opfer. In der Idee des Opfers liegt nothwendig der Sinn, daß das zum Opfer Dargebrachte dem Opferer etwas koste. Bei der Schöpfung, wie sie in der heiligen Sage dargestellt wird (der Ewige sprach: es werde das Universum, und es ward), konnte diese Idee gar nicht entstehen; es war ein Act seiner Allmacht, wie die Schöpfung der Geister selbst: „diese Wesen waren noch nicht da; der Ewige „wollte, und sie waren da." Sobald man aber zu dieser rein supranaturalistischen Ansicht die kosmische Ansicht hinzufügte, und Geist und Körper, Idee und Symbol für eins nahm, trat die Schöpfung in einen ganz andern Gesichtspunkt. Durch die Idee der Erzeugung der Wesen aus sich selbst („aus eignem Leibe", wie es im Menu heißt), durch die Lehre von Emanation und Ausstrahlung, wurden die Körperwesen Theile des Unendlichen selbst; er wurde nun eigentlich Opferer und Opfer; er gab sich selbst in der Körperwelt zum Mittel der Rettung für die gefallenen Geister hin. So entsprang die Idee einer Versöhnung, eines versöhnenden Opfers, wobei der Ewige als Opferer und

Opfer zugleich gedacht wurde. Bei der weitern Ausbildung dieser Idee zeigt der Geist der Hindu seine ganze Tiefe. An diese Opferungsidee schließt sich nothwendig die durch Pellier zuerst vollständig bekannt gewordene Lehre von dem Tode der Götter. Sind Brahma, Wischnu und Schiven nach der kosmischen Ansicht zugleich ihre körperlichen Symbole, Sonne, Luft und Feuer selbst: so müssen sie bei der Vernichtung der Körperwelt mit vernichtet werden; sie müssen sterben, und ihr Tod beschließt das große feierliche Opfer, in welchem der Ewige sich selbst darbrachte für die Rettung der gefallenen Geister. In so fern nun diese drei großen Götter nur Ausflüsse, Theile des Ewigen selbst sind, leidet er selbst in diesem Weltopfer den Tod. Ich übergehe hier die Vergleichung dieser Ideen mit manchen Lehren der christlichen Dogmatik: ihre Aehnlichkeit bietet sich von selbst dar.

In den Schriften der Hindu finden wir diese Ideen nun auf tausendfache Weise dargestellt; bald in Bildern und Allegorien, bald in den abstractesten Formen; bald klar gedacht, bald in mystischer Dämmerung zwischen vieldeutigen Ausdrücken schwimmend. Nur wenn man diese Ideen bis zu ihrem Quell verfolgt, wobei man endlich immer auf die Offenbarungssage stößt, wenn diese auch ganz in und durch die kosmische Ansicht verwischt zu sein scheint, ist es möglich, in dieser Welt kühner Bilder, die durch den lebendigen, warmen Hauch einer alles umfassenden Phantasie bewegt wird, sich nicht zu verirren.

Das Bild des Gewebes, unter welchem die Schöpfung

Schöpfung vorgestellt wird, ist eben so schön, als sinnreich; und so offenbar es in dem Hinduismus entsprungen und am vollständigsten ausgebildet ist, so haben sich doch Spuren davon in die Mythologien fast aller alten Völker verbreitet. Im Rig-Veda ist der Unendliche nicht unmittelbar der Webende selbst, wie in dem zweiten Bruchstück; das Gewebe wird gestreckt und durch Aufzug und Einschlag gewebt und bereitet durch hundert und einen Gott. Die Zahl bedeutet hier nichts als viel, und darf nicht buchstäblich verstanden werden. Jede Naturkraft und das Wesen, in welchem sie wirksam ist, ist ein Gott, und das mannichfaltige In- und Durcheinandergreifen in ihren Wirkungen bildet das Gewebe. Jede wirkende Kraft ist ein webender Gott; diese Webenden heißen Strahlen des Schöpfers; auch werden sie Väter und uralte Heilige genannt, welche verehrt werden müssen. Es scheint, daß hier an die zehn Altväter oder Rischi's gedacht werden müsse.

Da das Opfer oder Gewebe vollendet war, wurden durch dasselbe Weise und Menschen hervorgebracht. Die Weisen werden hier von den Menschen unterschieden, und es zeigt sich bald, daß ein ganz anderer Begriff damit verbunden wird, denn bald darauf heißt es, daß die sieben begeisteten Weisen dem Pfade der uralten Heiligen mit Gebet und Danksagung folgen (d. i. fortfahren zu weben) und weislich die Verrichtungen des Opfers (die Fortsetzung der Schöpfung), wie Wagenlenker die Zügel, gebrauchen. Was soll man sich wohl unter diesen sieben begeisteten Weisen den-

ken? Freilich fallen uns die sieben Menu's, denen das Gesetzbuch Menu's einen ähnlichen Wirkungskreis beilegt, zuerst ein. Es scheint indeß, daß die Idee des Menu, als Symbol, eine andere war. Kanne hat unstreitig recht, wenn er den Namen Menu richtiger: Manu, von dem ursprünglichen Mann oder Mensch, herleitet, und so in dem symbolischen Menu den Menschen überhaupt erblickt *). Freilich mag die Idee dieses Symbols in der Folge mit andern Ideen zusammengeschmolzen und umgeändert worden sein. Aber immer entsteht doch die Frage: ob unter den sieben Weisen, die so oft ohne alle weitere Bestimmungen vorkommen, immer die sieben Menu's verstanden werden müssen? Ich bin vom Gegentheil überzeugt. Diese sieben, in der Schöpfung fortwebenden Weisen entsprechen in so vieler Hinsicht den sieben fortschaffenden Amschaspands des Zendvolks, daß nothwendig die Vermuthung entstehen muß: ob sie vielleicht ursprünglich dieselbe Bedeutung hatten? Das Zendvolk verehrte aber in den Urzeiten die sieben Amschaspands in den sieben Planeten; sollten nun die sieben, das Webeschiff der Schöpfung — wie Wagenlenker die Zügel — führenden Weisen etwas anderes sein? Im Ramayan werden unter sieben Weisen, denen noch andere sieben Weise nachfolgen (gerade wie in dem Ge-

---

*) Joh. Arn. Kanne, System der indischen Mythe §. 40 und §. 80 u. s. w.

setzbuch Menu's den ersten sieben Menu's noch sieben andere nachfolgen), ganz klar sieben Sterne verstanden. Diese in so mancher Hinsicht wichtige Episode ist von Bopp übersetzt *). Wisvamitra, dies sonderbare mythische Wesen, hatte durch seine unerhörten Büßungen schon eine Art von Allmacht erlangt, war dabei aber noch allen Leidenschaften der Menschen, und vorzüglich dem Zorn unterworfen. Er hatte dem König Trisanku auf seine Bitte versprochen, ihn mit seinem, vom Fluch einiger Brahminen entstellten Körper in den Himmel zu versetzen. Die Götter, als Bewohner des Himmels, und Indra ihr König, widersetzten sich, und so kam es zwischen ihnen und dem Büßer zu einer Art von Streit. Wisvamitra, voll Zorn, erschuf nun — ein zweiter Brahma! — im Süden einen andern Indra (d. i. ein anderes Firmament, die südliche Halbsphäre des Himmels), dann einen andern Nakschatra-Stamm (andere Mondconstellationen), und nun sieben andere Weisen, welche als Lichtkörper im Süden den sieben alten Weisen im Norden entgegenstehen. Nun erschraken die Götter und schlossen mit dem zornigen Büßer einen Vergleich, in welchem dieser sein Uebergewicht geltend machte. Seine neugeschaffene Südstraße, sein Nakschatra-Stamm, seine sieben Weisen, selbst Trisanku, als Sternbild im südlichen Himmel, bleiben, so lange Wel-

---

*) Fr. Bopp, über das Conjugations-System der Sanscritsprache u. s. w. S. 206 — 208.

ten bestehen. Nur eine Bedingung machten die Götter: die neuen sieben Weisen sollten zwar fortdauern als Lichtkörper, aber außerhalb der Straße Waisvanar's. Die Straße Waisvanar's ist die Bahn des Mondes mit ihren Constellationen; der Thierkreis in Bezug auf den Mond. Soll nun Sinn in dieser Bedingung der Götter liegen, so darf man sich Wisvamitra's sieben Sterne nicht als stillstehend, als Fixsterne denken, (Bopp glaubt darin die Plejaden zu sehen); da aber doch nur sieben Planeten (die alten Weisen) bekannt waren, was dachte man sich unter den sieben Sternen des Wisvamitra? Vielleicht leitet auch hier die Vergleichung mit der Zendsage auf richtige Ideen, die ich jedoch vor der Hand nur als Vermuthung anzusehen bitte. Hier bringt Wisvamitra's Zorn sieben Sterne hervor, welche sieben andern Sternen entgegengesetzt sind. Dort bringt Ahriman im Zorn sieben Sterne hervor (Kometen, Erzdevs), welche sieben andern Sternen (Planeten, Amschaspands) entgegengesetzt sind. Auch diese befinden sich außer der Bahn des Mondes — dem Thierkreise; — sollte diese Aehnlichkeit blos zufällig sein? Sollten hier nicht ältere, beiden Völkern gemeinschaftliche Ideen zum Grunde liegen, welche nur anders ausgebildet wurden? Ich werde diesen interessanten Gegenstand bei einer andern Gelegenheit weiter verfolgen.

Ich habe sowohl in meiner frühern Schrift, als in diesen Bemerkungen die Meinung aufgestellt,

daß auf den Hochebenen Asiens um den Hindu-Kusch und Himalaya, und in den Hochthälern derselben, als dem eigentlichen Urlande der Menschen, sich auch ein Urvolk, vielleicht schon getrennt von einigen Urstämmen der Tataren und Chinesen, gebildet habe, von welchem die Hindu und das Zendvolk ausgingen, und von welchem sie den gemeinschaftlichen Feuercultus und die Grundzüge der heiligen Sage schon mitnahmen. In Beziehung darauf will ich hier aus einer neuen Reisebeschreibung einige höchst merkwürdige Nachrichten mittheilen, weil sie Stoff zu den wichtigsten Bemerkungen darbieten.

Elphinston lernte auf seiner Gesandtschaftsreise nach Kabul ein Volk genauer kennen, das uns bisher sehr wenig bekannt war, und das, den Nachrichten zufolge, die er von der Sprache, Religion, den Sitten und Gebräuchen desselben in Erfahrung brachte, ein hohes geschichtliches Interesse erregt *). Den eigentlichen Namen desselben hörte er nicht; die Afghanen, als Muselmänner, belegen es mit dem allgemeinen Namen Kaffern, Ungläubige; daher ihr Land auch den Namen Kaferistan erhalten hat. Das Volk theilt sich in viele Stämme, welche eben jenes alte Urland, die höchsten Ebenen und Thäler um den Hindu-Kusch u. s. w. bewohnen; wohin wahrscheinlich noch nie der Fuß eines

*) Geschichte der englischen Gesandtschaft an den Hof zu Kabul, im Jahre 1808, von M. Elphinston. Weimar 1811. Siehe Bd. 2. S. 321 u. s. w.

Eroberers gekommen ist, da selbst die Eroberungssucht des Weltstürmers Timur hier scheiterte. So unvollständig, ja selbst unsicher Elphinston's Nachrichten auch immer noch sind, so berechtigen sie doch schon zu wichtigen Erwartungen für die Zukunft, wenn es einst Reisenden gelingen sollte, dies Volk genauer kennen zu lernen.

Die verschiedenen Stämme dieses Volks reden verschiedene Sprachen, „die aber viele Wörter gemeinschaftlich, und eine genaue Verbindung mit „dem Sanscrit haben," also wohl abweichende Dialecte einer und derselben Sprache sind. Da diese Sprache nun eine genaue Verbindung (Verwandtschaft) mit dem Sanscrit hat, muß sie auch eben so verwandt sein mit dem alten Zend, weil allen Untersuchungen zufolge das Sanscrit und Zend sich zu einander verhalten, wie zwei abweichende Dialecte einer ältern Ursprache. Zu welchen Erwartungen oder Vermuthungen berechtigt diese eine Bemerkung! Leben vielleicht noch in jenen ruhigen Thälern Dialecte jener alten Ursprache, deren älteste Töchter, Sanscrit und Zend, schon so lange ausgestorben sind? Auf welchen interessanten Standpunkt wird das Volk gestellt, das sie redet! Wozu die Sprache berechtigt, scheinen andere Nachrichten zu bestätigen.

Elphinston behauptet: die Religion dieses Volks, so wie die von ihm gesammelten Nachrichten sie zeigen, gleiche keiner andern ihm bekannten Religion. Er hat in mancher Hinsicht wohl recht, im Ganzen aber beweist er durch dies Urtheil seine beschränkte Kenntniß der Hindureligion selbst. Aus

den mitgetheilten Nachrichten geht mit hoher Wahrscheinlichkeit hervor, daß in dieser Religion die älteste Religion der Hindu und die älteste Religion des Zendvolks (ehe jede die besondere, sie auszeichnende höhere Ausbildung erhielt) zusammengeschmolzen und als eins, in einem rohen Feuercultus sichtbar sei. Man vergleiche folgende Thatsachen.

Zu Kambaisch, dem Hauptorte eines dieser Stämme, wurde ein Gott, Imra, verehrt; derselbe führte zu Tsokui, bei einem andern Stamme, den Namen Dagon oder Dagun. Außerdem wurden aber noch viele Götter verehrt. Die vornehmsten zu Kambaisch sind:

1) Bagisch, ein Gott der Gewässer. Das Wasser wurde sowohl von den Hindu, als von dem Zendvolk, als eine große Gottheit verehrt, und genießt bei den Nachkommen dieser Völker diese Verehrung noch jetzt.

2) Mani, „welcher Ilsch, das böse Grundwesen, aus der Welt vertrieben hat.“ Der Name Mani erinnert unwillkürlich an den Manu der Hindu.

3) Marrar.

4) Arran.

5) Parsu. Dieser Name erinnert an das Pars, Per, Ver, womit Dsjemschid, der von diesen Gegenden auswanderte, die Hauptprovinz seines neuen Reichs belegte.

6) Gisch.

7) Paradik. So heißen sieben Brüder, wel-

che goldene Leiber hatten, und aus einem goldenen Baume entstanden waren.

8) Parron, sieben andere Brüder derselben Art. Diese doppelte Sieben-Zahl erweckt manche Erinnerung aus dem Hindu- und Zendsystem. Von selbst werden dem Leser die sieben Menu's einfallen, denen noch sieben andere folgen, die sieben Amschaspands und die sieben Erzdevs u. s. w.

9) Kumeie, eine Göttin, welche der Muselmann, der die Nachricht ertheilte, das Weib Adams nannte.

10) Dißani, die Frau des Gisch.

11) Duhi.

12) Sarilschu.

13) Nischti.

Die Götter der Tsokuer sind:

1) Mande; vielleicht der Mani in der vorigen Reihe.

2) Maraist.

3) Marrasuri. Die ersten Sylben dieses Namens erinnern an den Marrar der vorigen Reihe, aber die letzten zeigen nach Indien hinüber: Suri sind dort die bösen Geister; Suryo aber ist der Gott der Sonne.

4) Indertschi; wahrscheinlich der Inder oder Indra der Hindu, dessen Namen man nur den indischen Titel Tschi angehangen hat.

So dürftig diese Nachrichten von den Göttern auch sind, so geben sie doch zu sehr interessanten Vergleichungen Anlaß. Die Göttin Dißani ist verheirathet an den Gott Gisch; die Göttin Kumeie ist gleichfalls verheirathet, wenn der Musel-

mann auch über ihren Gatten irrig war. Das Volk scheint also die alte kosmische Ansicht der Hindu von dem Doppelgeschlecht der Götter, oder der Erzeugung durch zwei Urkräfte, zu hegen. Was diese Vermuthung verstärkt, ist die Aussage eines andern Zeugen, welchen Elphinston darüber hörte. Dieser versicherte, „daß die Kafferschen Götzenbil„der den Hindugott Seddaschô (Schiven) dar„stellten, und immer einen Dreizack führten, der „das Kennzeichen dieses Gottes ist; der Zeuge „sagte ferner, daß sie einige ihrer Götter Schi„Mahadô, d. i. Schiven, nennten." Elphinston findet dies unwahrscheinlich, weil derselbe Mann aussagte: die Kaffern äßen Rindfleisch; welches Elphinston unmöglich schien, wenn sie so nahe mit den Hindu verwandt wären, wie aus jenen Aussagen hervorgeht. Dieser Grund hat aber kein Gewicht, da das Zendvolk, den Hindu so nahe verwandt, Rindfleisch aß, und diese Kaffern, wie sich bald zeigen wird, in ihren Gebräuchen sich mehr dem Zendvolk als den Hindu zu nähern scheinen. Merkwürdig sind diese Spuren des Schivadienstes vorzüglich deswegen, weil dieser Dienst bei den Hindu mit der Idee der Hervorbringung aller Wesen durch Zeugung so genau zusammenhängt.

Sehr wichtig ist ferner der Umstand, daß der Gott Mani im Kampf mit einem bösen Grundwesen gedacht wird. Mehr sollen die Worte: daß er dasselbe aus der Welt vertrieben habe, wohl nicht sagen; denn aus ihrem ganzen Cultus scheint her-

vorzugehen, daß sie das böse Wesen noch wirksam, also noch in der Welt befindlich, annehmen. Sie glauben also an ein gutes und böses Princip, die mit einander kämpfen, und das Gute als Sieger, wie jene Worte andeuten. Dies ist nun die Grundlage, auf welcher das ganze System des Zendvolks ruhet. Wirklich scheint dieser Glaube bei dem Volk sich sehr dem Zendsystem zu nähern, weil in seinen Gebräuchen die Ideen von rein und unrein ganz auf ähnliche Weise zum Vorschein kommen. So wird z. B. ein neugebornes Kind und die Mutter desselben unrein gehalten. Vor jedem Dorfe ist ein eignes Gebäude errichtet, in diesem muß die Mutter mit dem Kinde vier und zwanzig Tage bleiben; dann wird sie gereinigt und kehrt unter Musik und Tanz in ihre Wohnung zurück. Auch sind vor den Dörfern Gebäude errichtet, in welchem sich die Weiber während ihren Zeiten aufhalten müssen, weil sie, so lange diese dauern, unrein sind. Findet man nicht in diesen Gebräuchen die Vorschriften des Vendidad fast buchstäblich erfüllt? Die Hindu verbinden mit beiden Fällen zwar auch die Idee des Unreinen, aber bei weitem nicht in dem Grade: die Weiber bewohnen in diesen Fällen höchstens eigene Zimmer, die völlige Absonderung in eigenen, von den übrigen Wohnungen entfernten Gebäuden, war nur Sitte des Zendvolks.

Noch merkwürdiger ist der Feuercultus dieses Volks. Bei allen religiösen Handlungen ist das Feuer nothwendig, und wenn dieser Cultus

auch nicht näher bezeichnet wird, so geht doch aus der umständlichen Beschreibung eines Opfers vor dem Feuer klar hervor, daß er mit dem Cultus des Zendvolks die größte Aehnlichkeit habe, und sich von dem Feuercultus der Hindu sehr unterscheide. Die Opfer selbst, wie sie beschrieben wurden, erinnern sogleich an die Opfer des Zendvolks und die noch jetzt in den Zendschriften befindlichen Anordnungen derselben. Man findet hier mehr Gleichheit, als Aehnlichkeit, und der wiederholte Ausruf des Priesters: rein! rein! rein! erinnert in so mancher Hinsicht an die Liturgien des Zendvolks. Noch mehr wird man an dies Volk bei der sonderbaren Behandlung todter Körper erinnert. „Der „Todte," heißt es, „wird in einem Sarg verschlossen, „und unter den Schatten von Bäumen, oder an „einem andern passenden Ort in freier Luft nieder„gesetzt." Dieser Gebrauch des Aussetzens der Todten in freie Luft ist in dieser Gegend sehr merkwürdig, nicht allein, weil der Ursprung des sonderbaren Gebrauchs des Zendvolks in Bezug auf die Behandlung ihrer Todten daraus erklärlich wird, sondern auch einer Nachricht wegen, die im Vendidad vorkommt, wo behauptet wird: das Verbrennen der Todten sei erst von Ahriman in einer zu Indien gehörenden Provinz erfunden worden. So unbedeutend die Uebereinstimmung dieser Nachricht mit den Gebräuchen der Kaffern ist, da das Verbrennen der Todten noch jetzt in jenen hohen Gegenden nicht Eingang gefunden hat: so ist sie doch in so weit wichtig, weil die historischen

Andeutungen des Vendidad dadurch an Glaubwürdigkeit gewinnen *).

Mit den Hindu und dem Zendvolk haben alle jene Stämme noch ein jährliches Fest zum Andenken der Verstorbenen gemein; doch scheinen die dabei üblichen Gebräuche sich mehr den Gebräuchen der Hindu zu nähern. Gleich den Hindu, setzen sie den Manen der Verstorbenen Speisen vor, und fordern sie auf, daran Theil zu nehmen. In der fast göttlichen Verehrung vieler — vielleicht aller — Abgeschiedenen scheint dagegen die Idee des Zendvolks von den Feruers zum Vorschein zu kommen.

Bei der Dürftigkeit dieser Nachrichten bleibt selbst die wichtige Frage noch unentschieden: ob dies Volk seine religiösen Gebräuche nur nach mündlicher Ueberlieferung, oder nach heiligen schriftlichen Urkunden einrichtet? Wäre dies letztere der Fall — und aller Wahrscheinlichkeit nach ist er es wirklich, da von langen, mit vielen Ceremonien verbundenen Liturgien die Rede ist; welche Aufschlüsse ließen sich durch eine nähere Kenntniß derselben für jene alten

---

*) Daß, nach Pallas, bei manchen am Altai und in Sibirien noch vorhandenen Ueberresten alter Urvölker, ähnliche Religionsbegriffe und gleiche Gebräuche sich erhalten haben, ist wichtig. So beten die Karagassen und Tungusen die Sonne an, verehren das Feuer, die Berge und Flüsse, und hangen ihre Todten in Kisten zwischen Bäume auf, oder setzen sie auf Bäumen und Sträuchern der freien Luft aus. Es scheint also wohl, daß diese Begriffe und Gebräuche allen Urvölkern Asiens gemein waren.

Religionssysteme erwarten! Sollten vielleicht schon Namen darin vorkommen, wie Menu, Adim, oder Hom, Dsjemschid u. s. w., und in welchen Beziehungen? Welch ein wichtiges Mittelglied in der Vergleichung des Sanscrit und Zend würde die Sprache dieser Urkunden nicht darbieten? Denn so dürftig auch Elphinston's Nachrichten immer sind, so begründen sie doch nach strenger Prüfung die Vermuthung, daß in den jetzt halb verwilderten armen Stämmen dieses Volks vielleicht Ueberreste jenes alten Urvolks zu finden sein möchten, von dem vor Jahrtausenden sowohl die Hindu, als das Zendvolk auswanderten. Die hohe, fast unzugängliche Lage der Thäler, welche dies Volk bewohnt, die Armuth und Einfachheit, in welcher es fortlebt, konnten wohl nie erobernde Völker so sehr reizen, daß sie viel für diesen Zweck wagten; ja selbst die fanatische Wuth des Islam fand bis jetzt hier seine Grenze. In dieser Lage wäre es allerdings begreiflich, wie dies Volk hier Jahrtausende hat fortleben können, ohne in seiner Sprache, in seinen Sitten, Gebräuchen und religiösen Ideen großen Veränderungen unterworfen gewesen zu sein.

Selbst der Umstand, daß jene Volksstämme, bei ihrer offenbaren Verwandtschaft mit den Hindu, in ihren religiösen Ideen sich mehr dem Zendvolk zu nähern scheinen, ist von Bedeutung. Nach den ausdrücklichen, ganz unzweideutigen Nachrichten der Zendschriften, war der Prophet Heomo der erste Lehrer des Lichtgesetzes, der Religion des Ormuzd, und dieser Heomo lebte und lehrte noch vor der Auswanderung des Volks in dem hohen Urlande selbst,

und wurde nach seinem Tode auch als Schutzheili- ger desselben und des Albordy selbst verehrt. Die Religion des Brahma erhielt dagegen, wie oben bemerkt worden, ihren unterscheidenden Charakter in Brahma-verta, also tiefer herab, und nachdem die Hindu schon von dem Urvolk getrennt waren. Heomo wirkte daher wohl noch, auch außer dem Stamme, welcher seine Lehre annahm und darauf auswanderte, auf das Volk überhaupt, und so wäre jene Erscheinung in dem Cultus der Kaffern selbst historisch erklärlich.

Welch ein Feld der Untersuchung öffnet sich hier künftigen Reisenden, die jene Gegenden besuchen! Welche Aufschlüsse für die Alterthumskunde des Morgenlandes sind vielleicht hier zu finden, wenn der Reisende, mit den erforderlichen Vorkenntnissen ausgerüstet, weiß, wonach er zu forschen hat!

IV.

Inscriptio perantiqua, sacris Aegyptiorum et vulgaribus literis itemque graecis in lapide nigro prope Rosettam invento et nunc in Museo Britannico asservato insculpta, societatis Antiquariorum Londinensis sumpta ad formam et modulum ipsius lapidis primum edita, postea arte lithographiae domestica repetita Monachii in Bavaria 1817. Venditur in Instituto lithogr. Monacensis.

Es ist bekannt, wie der Fund dieser Inschrift alle gelehrten Alterthumsforscher in Bewegung setzte, und welchen lebhaften Hoffnungen man sich überließ, in ihr endlich den lange gesuchten Schlüssel gefunden zu haben, der das verzauberte Schloß der Hieroglyphen öffne. Zu bedauern war, daß nur so wenigen vergönnt wurde, sich an die Arbeit der Entzifferung wagen zu können. Wie wenigen wurde das Glück zu Theil, die Inschrift auf dem Steine selbst zu untersuchen, und das von den

Alterthumsforschern in London veranstaltete Fac simile konnte seiner Bestimmung und seines hohen Preises wegen nur in wenige Hände gelangen. Mit Freuden ergriff man daher die 1804 in Dresden erschienene Analyse de l'inscription en hieroglyphes du Monument trouvé à Rosette von dem Grafen Pahlin, weil man dabei die Hieroglyphen sauber in Kupfer gestochen, und wenigstens die griechische Version fand; die koptische Inschrift fehlte leider. Es liegt ganz außer meinem Zweck hier, von dem Werth der Arbeit des Grafen Pahlin in Bezug auf die beabsichtigte Entzifferung zu reden; nur einige allgemeine Bemerkungen über den Weg, den man dabei einschlagen müsse, mögen hier Platz finden.

Die Hieroglyphen sind, und müssen ihrer Natur nach sehr verschiedener Art sein. Man erinnere sich der einfachen Tempelschrift, welche Plutarch aufbehalten und erklärt hat. Sie bestand aus drei einfachen Figuren: einem Sperber, dem Bilde der Gottheit; einem Fisch, dem Bilde des Hasses, und einem Nilpferde, dem Bilde der Unverschämtheit, oder wohl der thierischen Roheit (im Gegensatz der Humanität) überhaupt, und wurde dann gelesen: die Gottheit haßt die Unverschämtheit. Welch ein Unterschied, wenn man mit diesen einfachen Begriffen und Zeichen die Hieroglyphen unseres Steines vergleicht! Sie sollen alles ausdrücken, und drücken alles aus, was durch Sprache und Buchstaben ausgedrückt werden kann. Welch eine Menge Zeichen sind hier nöthig, um die Zeichen der Hauptbegriffe näher zu bestimmen, sie

unter

untereinander zu einem Hauptsinne zu verbinden, und das Ganze verständlich zu machen! Meiner Ueberzeugung nach müssen daher die Hieroglyphen als Begriffszeichen, an sich, ohne Rücksicht auf die koptische und griechische Inschrift in diesem Falle, so genau als möglich untersucht, und ihrer allgemeinen Bedeutung nach in Klassen getheilt werden. Es kann nicht fehlen, daß sich dabei an den Hieroglyphen, als Begriffszeichen, nicht die Befolgung von Gesetzen offenbaren sollte, welche sich in der Sprache an den Worten, als Zeichen für Begriffe, als nothwendig zeigen und eine allgemeine Grammatik begründen. Denn diese Gesetze entspringen nicht aus der Natur der Wörter als Zeichen für Begriffe, sondern aus der Natur der Begriffe, welche bezeichnet werden sollen. Vielleicht können wir auf diesem Wege der Bedeutung mancher Hieroglyphen, wenn ich mich so ausdrücken darf, von innen her auf die Spur kommen.

Wenden wir uns jetzt zu den Hieroglyphen der Steinschrift von Rosette, so zerfallen sie bei genauerer Ansicht in folgende Hauptklassen:

1) in unveränderliche Zeichen eines oft wiederkehrenden Begriffs. So kommen z. B. drei Wurfspieße oder Pfeile unter einer Art von Schiff sieben mal ganz unverändert vor. Diese Zeichen gleichen ganz den Wörtern, welche Zeichen einfacher Begriffe sind, sie mögen nun Substantive, Infinitive oder Adverbien sein, gleich den einfachen Sinnbildern jener Tempelschrift beim Plutarch. Ihnen schließen sich andere Bilder an, welche bei der Wiederholung einige Veränderungen erleiden, die

aber immer dieselben sind, z. B. über drei halben oder offenen Quadraten drei Federn, welche ihre Fahnen aber bald zur Rechten, bald zur Linken wenden, oder die Thüre, welche bald offen, bald durch einen Querstrich geschlossen erscheint. Eine dieser Veränderungen scheint dabei den Gegensatz des ursprünglichen Begriffs zu bilden, wie etwa in der Sprache die Wörter: Glück, Unglück, Geduld, Ungeduld u. s. w.

2) Zeichen, die zwar einen Begriff für sich anschaulich machen, aber nur selten allein vorkommen, sondern, mit andern Zeichen zu einem Ganzen verbunden, in dem verschiedensten Zusammenhange erscheinen. Dahin gehören z. B. die sitzenden und knieenden Männer, mit den mannigfaltigsten Attributen in den Händen und in den verschiedensten Beziehungen auf andere Zeichen, als die Wellenlinien, das Auge, Winkelmaaß, den Krummstab und eine Menge anderer. Diese Hieroglyphen, die meisten von allen, gleichen völlig den zusammengesetzten Wörtern, und machen in der Entzifferung gewiß die größten Schwierigkeiten, weil die Bedeutung der einzelnen Elemente, woraus sie zusammengesetzt sind, erst gefunden werden muß, welches um so schwieriger sein wird, je seltener sie allein vorkommen.

3) Zeichen, welche eigentlich nie ihrer selbst wegen, sondern immer in Bezug auf andere gesetzt zu sein scheinen, und in ihrer Bedeutung ganz den Artikel, den Pronomen, Präpositionen und Conjunctionen gleichen mögen. Sie bestehen vorzüglich aus mathematischen Figuren, z. B. aus Kugeln

und Halbkugeln, Kreisen und Halbkreisen, Ellipsoiden und Hälften derselben, so auch ganzen und halben Ellipsen, Würfeln, Quadraten, Parallelogrammen, Dreiecken u. s. w. Man ahnet bald, wie viel davon bei der Bestimmung eines Begriffs abhängt, ob eine beigezeichnete Halbkugel nach oben oder nach unten gewendet, oder ob ein Parallelogram liegend oder aufgerichtet gezeichnet ist; und man bewundert die Mannigfaltigkeit, welche durch die verschiedenen Stellungen dieser einfachen Zeichen zwischen, neben, über und unter den andern Hieroglyphen hervorgebracht wird.

Es leuchtet ein, daß diese Zergliederung der Hieroglyphen als Begriffszeichen, noch viel weiter geführt, und das Geschäft der Entzifferung dadurch sehr erleichtert werden kann. Will man sich den innern Bau der Hieroglyphenschrift noch anschaulicher machen, so vergleiche man ihn mit dem grammatischen Bau der alten Sprache der Aegypter, des Koptischen. Die Wörter dieser Sprache, welche einfache Begriffe bezeichnen, sind inflexibel, unveränderlich wie eine Hieroglyphe, sie mögen nun Substantive oder Verben sein. Das Substantiv z. B. bleibt in der Declination, im Singular und Plural und durch alle Casus ganz unverändert dasselbe. Die Veränderung, oder richtiger die verschiedene Bestimmung des Begriffs, wird blos durch vorgesetzte Zeichen, Sylben oder Buchstaben bewirkt. Das Zeichen der Einheit ist: p oder pi; das Zeichen der Vielheit n, oder ni, z. B. Piromi, Mann, Niromi, Männer. Der Nominativ hat weiter kein Zeichen und bedarf auch keins. Der Genitiv im

Singular und Plural wird durch das vorgesetzte th (nach Englischer Mundart gesprochen, fast gleich unserem s); der Dativ durch m, der Accusativ durch n, der Vocativ durch o bezeichnet. (Der Singular des Deutschen Artikels ist im Grunde nichts wie die Casuszeichen des alten Koptischen.) Beim Zeitwort ist es gerade eben so; es bleibt beim Conjugiren durch alle Tempora, in der Einheit und Vielheit und allen Personen unverändert dasselbe, und alle nähern Bestimmungen des Begriffs werden durch vorgesetzte Zeichen (das Pronom) angedeutet. Wie anschaulich tritt uns dabei der Bau der Hieroglyphen entgegen, und welche Verwandtschaft zeigt sich hier, zwischen den bildlichen Zeichen und den Tonzeichen der Begriffe, in ihrer Ausbildung und Zusammenfügung!

Beginnt man nun die Vergleichung der Hieroglyphen auf unserer Steinschrift mit den alphabetischen Inschriften, so ist aus dem eben Gesagten klar, wie weit hier die koptische Inschrift der griechischen vorzuziehen ist, da sie, durch die innere Verwandtschaft mit den Hieroglyphen, in der Zusammensetzung offenbar am ersten zum Zweck führen kann. Leider fehlte aber diese Inschrift dem Pahlinschen Werke, und so konnten selbst die Kenner jener Sprache sich nicht einmal an die Erklärung derselben wagen. Was von einzelnen Gelehrten, z. B. von Akerblad, in dieser Hinsicht geschahe, war im Ganzen unzureichend, und so verdiente die Idee, jene Inschriften durch den saubern und wohlfeilen Steindruck bekannt und für Jedermann zugänglich zu machen, den aufrichtigen Dank

aller Freunde der Alterthumskunde. Mit Recht sagt Schlichtegroll, (in einer in der Königl. Baier. Akad. d. W. gehaltenen Vorlesung, mit welcher jene Steindrücke zugleich ausgegeben werden) daß das Finden eines, die schwierigsten Räthsel lösenden Worts, oft nur eine glückliche Stunde erwarte; daß Fleiß allein hier nicht auslange; daß man diese Steindrucke nun auf eine Tafel leimen und in seinem Zimmer aufstellen, sie also immer vor Augen haben könne. Das wäre nun trefflich, und ich konnte die Zeit kaum erwarten, diese wichtigen Blätter zu erhalten. Aber — nie ist meine Hoffnung mehr getäuscht worden! Die schöne Idee ist durch eine abscheulich schlechte Ausführung völlig verhunzt und vernichtet. Eine kurze Vergleichung der Hieroglyphen der Steinplatte, mit den in Kupfer gestochenen Blättern bei dem Werke des Grafen Pahlin, wird dies vollständig beweisen.

Nach dem Kupfer besteht die erste Hieroglyphe in der ersten Reihe (von der Rechten gegen die Linke gelesen) aus zwei Abtheilungen über einander gezeichneter Figuren. In der ersten sieht man zwei Verticallinien, unten ein wenig stärker wie oben, neben einander, doch so, daß die eine anfängt, wo die andere aufhört; unter der zweiten ein scharf gezeichnetes Schiff. Statt dessen hat die Steinplatte oben einen plumpen gegen die linke Hand gebogenen Strich; dann folgt eine Art von Winkel und unten eine zwar plumpe, aber völlig gerade Horizontallinie, über welcher noch ein besonderer kleiner Strich gegen die rechte

Hand angebracht ist. Es findet hier gar keine Aehnlichkeit statt.

In der zweiten Abtheilung befindet sich auf dem Kupfer oben eine Schlange, darunter ein gerader horizontaler Balken, und unter diesen ein Stern mit acht Strahlen, von denen zwei in der Horizontallinie liegende länger als die andern sind. Auf der Steinplatte kann man die Schlange, welche einem gebogenen Strich gleicht, nur errathen, wenn man das Kupfer gesehen hat; der Balken ist an beiden Enden keulenartig und scheint in der Mitte gebrochen; der Stern hat nur einen verlängerten Strahl.

Die dritte Hieroglyphe des Kupfers zeigt einen Mann, welcher knieet und einen Beutel als Gabe in die Höhe hält; darunter sieht man drei Parallelogrammen aufgerichtet. Auf der Steinplatte ist der Mann zwar zu erkennen, doch fehlt die vordere Hälfte des ausgestreckten Arms, und statt Hand und Beutel sieht man eine Art von Winkelmaaß. Es ist ganz unmöglich, hier das rechte zu errathen! Von den Parallelogrammen ist eins einigermaßen zu errathen, die beiden anderen gleichen völlig regellosen Klecksen.

Die vierte Hieroglyphe ist, auf dem Kupfer, mit der fünften durch drei über einander stehende Quadrate verbunden. Auf dem Steindruck sind diese Quadrate, vorzüglich das oberste und mittlere, zu ganz unregelmäßigen, klecksartigen Figuren geworden.

In der fünften Hieroglyphe steht in der Mitte eine halbe Schlange, und darunter zwei gegen

einander gekehrte Keulen. Auf dem Steindruck verwandelt sich die Schlange in einen Strich, der mit der darunter stehenden Keule, welche gleichfalls ein Strich wird, zusammen stößt, und so mit ihr einen spitzen Winkel bildet, dem gegenüber die zweite Keule nun allein steht. Jede Aehnlichkeit fällt dadurch gänzlich weg.

So und nicht besser fällt die Vergleichung überall, ja oft noch viel schlimmer aus. Die kleinen mathematischen Figuren sind nie genau zu erkennen, und doch scheint eben davon so vieles abzuhangen! Aber auch selbst die Hauptfiguren sind oft ganz unglaublich entstellt, und zu ganz andern Wesen umgewandelt. In der siebenten Reihe, in der Hieroglyphe No. 3. nach Pahlin, ist ein kleiner Bogen gezeichnet, auf welchem ein Pfeil liegt. Diese Gestalt steht auf dem Steindruck so sonderbar aus, daß man versucht wird, darin einen Taschenkrebs oder eine Spinne zu sehen. Ein Mann, der in derselben Reihe einen dünnen, vorn übergebogenen und wieder herabhangenden Stab trägt, hat auf dem Steindruck eine große Keule in der Hand, die oben spitz zuläuft, und eine bedeutende Leiter mit drei Sprossen, hat deren im Steindruck viere u. s. w.

Was ist — darf ich nun wohl fragen — durch diesen Steindruck gewonnen? Gar nichts. Wer ihn kauft, hat sein Geld, und wer ihn genauer vergleichen und studieren will, Geld und Mühe verloren. Denn daß hier nur durchaus treue, deutlich und scharf gezeichnete Abbildungen von Nutzen seyn können, leuchtet von selbst ein. Eine

Buchstabenschrift wird unleserlich, wenn die Buchstaben undeutlich, oder gar unkenntlich geschrieben sind; wie viel mehr muß dies bei einer Hieroglyphenschrift der Fall seyn, wo jede Figur wie ein Buchstab, Sylbe oder Wort Bedeutung hat, und wo man uns statt einer Schlange einen Strich, statt eines Quadrats einen Klecks bietet. Selbst der alte Aegypter würde hier nicht lesen können.

Dies harte Urtheil trifft indeß nur die Platten mit der Hieroglyphenschrift, da auf die Platten der alphabetischen Inschriften mehr Mühe und Sorgfalt verwendet zu seyn scheint, auch Fehler wie dort, hier nicht wohl möglich waren. Vielleicht ist es dem würdigen Schlichtegroll, dem die Idee überall anzugehören scheint, möglich zu bewirken: daß jene, die Hieroglyphen darstellenden Platten, wieder abgeschliffen, und unter seiner Aufsicht, mit der durchaus nothwendigen Sorgfalt, richtig und deutlich gezeichnet würden. Er würde sich dadurch den Dank aller Freunde der Alterthumskunde erwerben.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rhode, Johann Gottlieb,

Beyträge zur Alterthumskunde mit besonderer Rücksicht auf das Morgenland

Bd.: 1. (1819). - IV, 137 S.

Berlin 1819

Ant. 340 k-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10254571-1